This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

WISSENSCHAFT UND HYPOTHESE

X

EMILE BOUTROUX

WISSENSCHAFT UND RELIGION

DEUTSCH VON EMILIE WEBER

B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Wissenschaft und Hypothese

Sammlung von Einzeldarstellungen aus dem Gesamtgebiet der Wissenschaften mit besonderer Berücksichtigung ihrer Grundlagen und Methoden, ihrer Endziele und Anwendungen.

8. In Leinwand geb.

Es ist ein unverkennbares Bedürfnis unserer Zeit, die in den verschiedenen Wissensgebieten durch rastlose Arbeit gewonnenen Erkenntnisse von umfassenden Gesichtspunkten aus im Zusammenhang miteinander zu betrachten und darzustellen. Nicht um spezielle Monographien handelt es sich also, sondern um Darstellung dessen, was die Wissenschaft erreicht hat, was sie früher oder später noch erreichen kann, und welches ihre wesentlichen und aus der Tiefe ihres Wirkens entspringenden Probleme sind. Die Wissenschaften in dem Bewußtsein ihres festen Besitzes, in ihren Voraussetzungen darzustellen und ihr pulsierendes Leben, ihr Haben, Können und Wollen aufzudecken, soll die Aufgabe sein; andererseits aber soll in erster Linie auch auf die durch die Schranken der Sinneswahrnehmung und der Erfahrung überhaupt bedingten Hypothesen hingewiesen werden.

Bisher erschien in dieser Sammlung:

I. Band: **Wissenschaft und Hypothese.** Von Henri Poincaré-Paris. Deutsch von F. und L. Lindemann-München. 2. Aufl. 1906. Geb. *M.* 4.80.

Dies Buch behandelt in den Hauptstücken: Zahl und Größe, den Raum, die Kraft, die Natur, die Mathematik, Geometrie, Mechanik und einige Kapitel der Physik. Zahlreiche Anmerkungen des Herausgebers kommen dem allgemeinen Verständnis noch mehr entgegen und geben dem Leser wertvolle literarische Angaben zu weiterem Studium.

II. Band: **Der Wert der Wissenschaft.** Von Henri Poincaré-Paris. Deutsch von E. und H. Weber-Straßburg. Mit einem Bildnis des Verfassers. 1906. Geb. *M.* 3.60.

Der geistvolle Verfasser gibt einen Überblick über den heutigen Standpunkt der Wissenschaft und über ihre allmähliche Entwicklung, wie sie sowohl bis jetzt vor sich gegangen ist, als wie er sich ihre zukünftigen Fortschritte denkt. Das Werk ist für den Gelehrten zweifellos von größtem Interesse, durch seine zahlreichen Beispiele und Erläuterungen wird es aber auch jedem modernen Gebildeten zugänglich gemacht.

III. Band: **Mythenbildung und Erkenntnis.** Eine Abhandlung über die Grundlagen der Philosophie. Von G. F. Lipps-Leipzig. 1907. Geb. ℳ 5.—

Der Verfasser zeigt, daß erst durch die Widersprüche, die mit dem naiven, zur Mythenbildung führenden Verhalten unvermeidlich verknüpft sind, der Mensch auf die Tatsache aufmerksam wird, daß sein Denken die Quelle der Erkenntnis ist — er wird kritisch und gelangt zu der kritischen Weltbetrachtung. Die Entwicklung der kritischen Weltbetrachtung stellt die Geschichte der Philosophie dar.

IV. Band: **Die nichteuklidische Geometrie.** Historisch-kritische Darstellung ihrer Entwicklung. Von R. Bonola-Pavia. Deutsch von H. Liebmann-Leipzig. 1908. Geb. ℳ 5.—

In der vom Verfasser und Übersetzer erweiterten deutschen Ausgabe wird wohl nicht nur den Mathematikern ein Gefallen erwiesen, sondern vor allem auch den vielen, welche mit elementaren mathematischen Vorkenntnissen ausgestattet, Ziele und Methoden der nichteuklidischen Geometrie kennen lernen wollen. Man wird in der elementar gehaltenen und flüssigen Darstellung die Antwort auf viele Fragen finden, wo andere nur dem gründlich vorgebildeten Mathematiker zugängliche Quellen versagten.

V. Band: **Ebbe und Flut, sowie verwandte Erscheinungen im Sonnensystem.** Von G. H. Darwin-Cambridge. Deutsch von A. Pockels-Braunschweig. Mit einem Einführungswort von G. v. Neumayer. 43 Illustrationen. 1902. Geb. ℳ 6.80.

Nach einer Übersicht über die Erscheinungen der Ebbe und Flut, der Seeschwankungen, der besonderen Flutphänomene sowie der Beobachtungsmethoden werden in sehr anschaulicher, durch Figuren erläuterter Weise die fluterzeugenden Kräfte, die Theorien der Gezeiten sowie die Herstellung von Gezeitentafeln erklärt. Die folgenden Kapitel sind geophysikalischen und astronomischen Fragen, die mit der Einwirkung der Gezeitenkräfte auf die Weltkörper zusammenhängen, gewidmet.

VI. Band: **Das Prinzip der Erhaltung der Energie.** Von Max Planck-Berlin. 2. Auflage. 1908. Geb. ℳ 6.—

In drei Abschnitten wird behandelt: die historische Entwicklung des Prinzips von seinen Uranfängen bis zu seiner allgemeinen Durchführung in den Arbeiten von Mayer, Joule, Helmholtz, Clausius, Thomson; die allgemeine Definition des Energiebegriffs, die Formulierung des Erhaltungsprinzips nebst einer Übersicht und Kritik über die versuchten Beweise; schließlich die Darlegung, wie man durch Anwendung des Prinzips unabhängig von jeglichen Hypothesen über das Wesen der Naturkräfte zu einer einheitlichen Übersicht über die Gesetze der gesamten Erscheinungswelt gelangen kann.

VII. Band: **Grundlagen der Geometrie.** Von D. Hilbert-Göttingen. 3. durch Zusätze und Literaturhinweise von neuem vermehrte Auflage. 1909. Geb. ℳ 6.—

Diese Untersuchung ist ein Versuch, für die Geometrie ein vollständiges und möglichst einfaches System von Axiomen aufzustellen und aus denselben die wichtigsten geometrischen Sätze in der Weise abzuleiten, daß dabei die Bedeutung der verschiedenen Axiomgruppen und die Tragweite der aus den einzelnen Axiomen zu ziehenden Folgerungen möglichst klar zutage tritt.

IX. Band: **Erkenntnistheoretische Grundzüge d. Naturwissenschaften und ihre Beziehungen zum Geistesleben der Gegenwart.** Von P. Volkmann-Königsberg i. P. 2. Aufl. 1910. Geb.

Durch die sichtliche Zunahme der erkenntnistheoretischen Interessen auf allen Gebieten der Naturwissenschaften war dem Verfasser der Weg für die Neubearbeitung der inzwischen notwendig gewordenen zweiten Auflage vorgezeichnet, seine späteren erkenntnistheoretischen Untersuchungen in die Grundzüge einzuarbeiten und damit eine weitere Durcharbeitung des gesamten für ihn in Betracht kommenden Gegenstandes zu versuchen, ohne daß dabei Richtung und Ergebnis seiner bisherigen Studien eine wesentliche Änderung erfahren konnten.

XI. Band: **Probleme der Wissenschaft.** Von F. Enriques-Bologna. Deutsch von K. Grelling-Göttingen. 2 Teile. 1910. Geb.

I. Teil: **Wirklichkeit und Logik.**

II. Teil: **Die Grundbegriffe der Wissenschaft.**

Der Plan des Werkes ist ein sehr umfassender. Es handelt sich um eine neue Theorie der Erkenntnis, welche der Verfasser durch eine gründliche Analyse der Fragen der Logik und Psychologie entwickelt, dabei die verschiedenen Zweige der Wissenschaft, von der Mathematik, der Mechanik, der Physik, der Chemie bis zur Biologie, der Wirtschaftslehre und der Geschichte usw. berührend.

Unter der Presse:

VIII. Band: **Das Wissen unserer Zeit in Mathematik und Naturwissenschaft.** Von É. Picard-Paris. Deutsch von F. und L. Lindemann-München.

X. Band: **Wissenschaft und Religion.** Von É. Boutroux-Paris. Deutsch von E. Weber-Straßburg i. E.

In Vorbereitung (genaue Fassung der Titel vorbehalten):

Anthropologie und Rassenkunde. Von E. v. Baelz-Stuttgart.
Prinzipien der vergleichenden Anatomie. Von H. Braus-Heidelberg.
Die Erde als Wohnsitz des Menschen. Von K. Dove-Jena.
Das Gesellschafts- und Staatenleben im Tierreich. Von K. Escherich-Tharandt.
Prinzipien der Sprachwissenschaft. Von F. H. Finck-Berlin-Südende.
Erdbeben und Gebirgsbau. Von Fr. Frech-Breslau.
Grundlagen der Natur- und Geisteswissenschaften. Von Dr. M. Frischeisen-Köhler-Berlin.
Die pflanzengeographischen Wandlungen der deutschen Landschaft. Von H. Hausrath-Karlsruhe.
Reizerscheinungen der Pflanzen. Von L. Jost-Bonn-Poppelsdorf.
Geschichte der Psychologie. Von O. Klemm-Leipzig.
Die Materie im Kolloidalzustand. Von V. Kohlschütter-Straßburg i. E.
Vorfahren und Vererbung. Von F. Le Dantec-Paris. Deutsch von H. Kniep-Freiburg i. B.
Die wichtigsten Probleme der Mineralogie und Petrographie. Von G. Linck-Jena.
Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Von P. Natorp-Marburg.
Wissenschaft und Methode. Von H. Poincaré-Paris. Deutsch von F. und L. Lindemann-München.
Botanische Beweismittel für die Abstammungslehre. Von H. Potonié-Berlin.
Mensch und Mikroorganismen unter besonderer Berücksichtigung des Immunitätsproblems. Von H. Sachs-Frankfurt a. M.
Grundfragen der Astronomie, der Mechanik und Physik der Himmelskörper. Von H. v. Seeliger-München.
Meteorologische Zeit- und Streitfragen. Von R. Süring-Berlin.

Die Sammlung wird fortgesetzt.

WISSENSCHAFT UND HYPOTHESE

X

EMILE BOUTROUX

MEMBRE DE L'INSTITUT

WISSENSCHAFT UND RELIGION

IN DER PHILOSOPHIE UNSERER ZEIT

MIT GENEHMIGUNG DES VERFASSERS
INS DEUTSCHE ÜBERTRAGEN

VON

EMILIE WEBER

MIT EINEM EINFÜHRUNGSWORT VON

PROF. H. HOLTZMANN

LEIPZIG UND BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER
1910

B56
B63

COPYRIGHT 1910 BY B. G. TEUBNER IN LEIPZIG.

ALLE RECHTE,
EINSCHLIESSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN.

mp

ZUR EINFÜHRUNG

Für vorliegende Übersetzung der Religionsphilosophie von Emile Boutroux hat die mir verwandtschaftlich nahe stehende Herausgeberin mich um einige Worte der Einführung vor einem deutschen Publikum angegangen. In der Tat habe ich bei der Lektüre in steigendem Maße das Gefühl empfunden, als ob der deutsche Leser einiger Vorbereitung bedürfe sowohl auf Inhalt wie auf Form des ihm hier Gebotenen. Viele der in unseren Verhandlungen über das Wesen der Religion üblichen Begriffe sowie die uns dabei geläufig gewordene Terminologie sind französisch kaum ohne Gefahr des Mißverständnisses wiederzugeben, und die dort begegnenden allgemeinen Ausdrücke werden von uns nicht immer in der bestimmten Begrenztheit empfunden, die sie dem jedesmaligen Zusammenhang verdanken. Ich kann, da mir bei der Lektüre das französische Original nicht zur Hand war, keine persönliche Verantwortlichkeit für die Treffsicherheit der Übersetzung im einzelnen übernehmen. Treu aber darf sie mindestens schon insofern heißen, als jeder, der die oft bis zur Dunkelheit gesteigerte Knappheit vieler deutscher Erörterungen solcher Themata kennt, hier einen charakteristisch verschiedenen Eindruck empfangen, anstatt kurz angebundener Begriffsentwicklung eine zur populären Darstellung gehörige Breite und Fülle der Sprache, statt einer straff anliegenden Gewandung des Gedankens eine faltenreiche, weitbauschige, leichteste Bewegung gestattende Einkleidung konstatieren wird. Die Lektüre wird für ihn ständig von dem Reiz der Versuchung begleitet sein, den in deutschen Worten wiedergegebenen Ideenkreis auch in die von jenen oft weit abliegende

207626

Kunstsprache deutscher Prägung zu übertragen. Gerade darauf beruht neben der sachlichen Belehrung, die man empfängt, der Wert dieser Veröffentlichung auf dem heutigen Stadium der religionswissenschaftlichen Studien, sofern dieselben im Zeichen der Internationalität angelangt sind. Schon die Namen der hier zum Wort kommenden Theologen und Philosophen zeigen, daß es sich jetzt um deutsche, englische, französische und nordamerikanische Zusammenarbeit handelt. Man merkt insonderheit, daß dem Verfasser Berührungen mit Ideenkreisen nahe liegen, an welche die Namen „philosophie de l'action" S. 252f. und „pragmatisme" S. 273f. erinnern. Die durchaus selbständige Stellung, welche er daneben einnimmt, charakterisiert sich zumeist dadurch, daß seine ganze, auch in anderen Werken schon dargelegte Weltanschauung der Religion eine uneinnehmbare Position sichert, und zwar nicht sowohl, wie bei mancher der von ihm gewürdigten Größen, im Unterbewußtsein, als vielmehr in einer Art von Überbewußtsein des menschlichen Geistes. Für ihn bedeuten die Grenzen des im strengen Sinn des Wortes Wißbaren keineswegs nur Verengerung des Bewußtseinsgehaltes nach der Regel omnis determinatio est negatio, sondern sie bezeichnen eine für uns transzendente Wirklichkeit, ohne deren Annahme es zu einem Bewußtsein um jene Begrenzung gar nicht gekommen wäre und nicht kommen könnte (S. 248f.). Jede Erklärung der Welträtsel aus den Prinzipien einer mechanistischen Theorie ist verfehlt, ja unmöglich, weil die dafür in Geltung gesetzte absolute Notwendigkeit und einheitliche Gesamtwirkung der Naturgesetze gar nicht nachweisbar ist. Nicht bloß ist jede Klasse und Stufe der wissenschaftlich erkennbaren Wirklichkeit kontingent im Verhältnis zu anderen und folgt lediglich ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit, sondern auch die Gesetzmäßigkeit des Weltgeschehens überhaupt trägt den Charakter der Kontingenz, so daß, wer auf der Suche nach einer einheitlichen Erklärung des Weltganzen begriffen

ist, dieselbe nur in der Annahme einer göttlichen Freiheit erreichen kann, welche innerhalb der Welt ein schwaches Abbild nur im freien Willen des Menschen findet. Damit wäre dann, wenn sich eine solche Lehre halten läßt, das Recht der Religion, die auf Gemeinschaft von Gottheit und Menschheit abzielt, genugsam festgestellt. Der Verfasser verkennt nicht die Schwächen, welche ihr als geschichtlicher Erscheinung anhaften. Aber ohne Riten und Dogma geht es nun einmal dabei nicht ab. Diese wie jene haben ihren Wert darin, daß sie Symbole sind. Man denkt an A. Sabatiers „symbolisme" in der gleichzeitigen reformierten Theologie. Bei Boutroux besteht ihre Aufgabe darin, daß der Mensch die Gesamtheit der Zeichen und Formeln, die sich ihm zur Verfügung stellen, zu einem möglichst getreuen und wirksamen Ausdruck dessen gestalten lerne, was an sich, weil über der wissenschaftlich gestaltbaren Wirklichkeit gelegen, die Leistungsfähigkeit der menschlichen Sprache als der Sprache räumlicher Vorstellungen übersteigt (S. 269 f.). Ist aber so die Sprache der Religion lediglich Bildersprache, so redet, genau besehen, auch die Wissenschaft keine andere Sprache, weil auch ihre Sprache nur provisorische Geltung beanspruchen kann und fortschreitender Vervollkommnung bedarf. Ihr eigentlicher Gegenstand, d. h. die Welt, ist und bleibt inkommensurabel so gut wie der oberste Gegenstand der Religion, d. h. Gott.

BADEN. H. HOLTZMANN.

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Zur Einführung III

Einleitung.

Die Religion und die Wissenschaft vom griechischen Altertum bis zur Gegenwart.

I. Die Religion und die Wissenschaft im griechischen Altertum 1

II. Das Mittelalter. — Das Christentum; die Scholastiker; die Mystiker 7

III. Die Wissenschaft und die Religion seit der Renaissance. — Die Renaissance. — Die neuere Zeit: der Rationalismus; die Romantik. — Wissenschaft und Religion, durch eine dichte Scheidewand getrennt 11

Erster Teil.

Die naturalistische Richtung.

Erstes Kapitel.

Auguste Comte und die Religion der Humanität.

Die hinfort unvermeidliche Gegenüberstellung 34

I. Auguste Comtes Lehre über Wissenschaft und Religion. — Die Verallgemeinerung der wissenschaftlichen Idee und die Organisation der Wissenschaften: Wissenschaft und Philosophie. — Philosophie und Religion: die Religion der Menschheit 36

II. Die Auslegung der Lehre. — Soziologie und Religion: was diese zu jener hinzufügt. — Die logischen Beziehungen zwischen Religion und Philosophie bei Comte: wird jene durch diese widerlegt? 54

III. Der Wert der Lehre. — Die Wissenschaft durch die Religion, die Religion durch die Wissenschaft beengt. — Die Menschheit, ein doppelsinniger Begriff. — Der Mensch strebt über sich selbst hinaus: das eben ist die Religion. — Der innere Widerspruch des Positivismus 67

Zweites Kapitel.

Herbert Spencer und das Unerkennbare.

Herbert Spencers Abstammung und die Einflüsse seiner Umgebung 75

I. Herbert Spencers Lehre über die Wissenschaft, die Religion und ihre Beziehungen. — Das Uner-

Seite

kennbare, die Wissenschaft und die Religion. — Die Entwicklungslehre, die religiöse Entwicklung 76

II. Die Auslegung der Lehre. — Die Gründe, die Spencer geleitet haben. — Die Beziehungen zwischen der religiösen Entwicklung und der Theorie des Unerkennbaren. — Das negative und das positive Unerkennbare. — H. Spencer und Pascal 86

III. Der Wert der Lehre. — Ist das Unerkennbare Herbert Spencers nur ein Rest der Religionen? Der Wert des Gefühls nach H. Spencer. — Die Lehre hat eine nationale Grundlage. — Der schwache Punkt des Systems: das Unerkennbare ist von einem rein objektiven Gesichtspunkt betrachtet. H. Spencer räumt ihm zu viel oder zu wenig ein. 100

Drittes Kapitel.

Haeckel und der Monismus.

Haeckels Standpunkt und seine Werke 111

I. Haeckels Lehre über die Religion in ihren Beziehungen zur Wissenschaft. — Der Konflikt zwischen der Religion und der Wissenschaft. — Der evolutionistische Monismus als gleichzeitig wissenschaftliche und rationale Lösung der Rätsel, die die Ursache der Religionen sind. — Das religiöse Bedürfnis. Allmählicher Übergang dessen, was Nutzbares in den bestehenden Religionen ist, in den evolutionistischen Monismus als Religion 112

II. Der Wert der Lehre. — 1. Die Idee einer wissenschaftlichen Philosophie: wie geht Haeckel von der Wissenschaft zur Philosophie über? 2. Die wissenschaftliche Philosophie als Verneinung und Ersatz der Religionen: wie geht Haeckel vom Monismus als Philosophie zum Monismus als Religion über? 129

III. Wissenschaftliche Philosophie und Moral in der Gegenwart. — Die wissenschaftliche Philosophie: Dunkelheit oder Unklarheit dieses Begriffes. — Die Moral der Solidarität: Doppelsinn dieses Ausdruckes. Fortdauer des Dualismus in betreff der Beziehungen zwischen den Menschen und den Dingen 143

Viertes Kapitel.

Psychologismus und Soziologismus.

Die Natur und die natürlichen Erscheinungen: Betrachtung der religiösen Erscheinungen an Stelle der Gegenstände der Religion. 155

Seite

I. Psychologische Erklärung der religiösen Erscheinungen. — Die religiöse Erscheinung subjektiv und objektiv betrachtet. — Die historische Entwicklung des religiösen Gefühls. — Die religiösen Erscheinungen durch die Gesetze des psychischen Lebens erklärt 157

II. Soziologische Erklärung der religiösen Erscheinungen. — Die Vorteile des soziologischen Standpunktes. — Das Wesen der religiösen Erscheinung: Dogmen und Riten. — Das Ungenügende der psychologischen Erklärung; die Religion als soziale Tätigkeit 167

III. Kritik des Psychologismus und Soziologismus. — Die vorgebliche Bedeutung dieser Systeme. — Sind die Erklärungen, die sie geben, wirklich wissenschaftlich? — Ist das menschliche Ich und die menschliche Gesellschaft mechanischen Ursachen vergleichbar? — Der Psychologismus ist unfähig, das Gefühl der religiösen Pflicht zu erklären. — Der Soziologismus beruft sich nicht nur auf die wirkliche, sondern auf die ideale Gesellschaft. 178

Zweiter Teil.

Die spiritualistische Richtung.

Erstes Kapitel.

Ritschl und der radikale Dualismus.

Die Notwendigkeit, daß die Religion mit der Wissenschaft rechnen muß, wird anerkannt 195

I. Ritschls Lehre. — Ritschl: das religiöse Gefühl und die Religionsgeschichte. — Wilhelm Herrmann: Unterscheidung zwischen der Grundlage und dem Inhalt des Glaubens. — Auguste Sabatier: Unterscheidung zwischen dem statutarischen und dem inneren Glauben. 196

II. Der Wert von Ritschls Lehre. — Die Entwicklung des spezifisch religiösen Elementes. — Die Klippe des Anti-Intellektualismus: ein gehaltloser Subjektivismus. — Fruchtloses Verfolgen einer inneren Welt ohne Beziehung mit der äußeren 204

Zweites Kapitel.

Die Religion und die Grenzen der Wissenschaft.

Die dogmatische und kritische Auffassung der Wissenschaft 213

I. Verteidigung der Religion, gegründet auf die Grenzen der Wissenschaft. — Die Erfahrung als einziges Prinzip der wissenschaftlichen Erkenntnis. Die Folgen: Grenzen in der theoretischen wie in der praktischen Ord-

nung. — Die wissenschaftlichen Gesetze als einfache Forschungsmethoden. — Grenzen und Bedeutung der Übereinstimmung der wissenschaftlichen Kenntnisse mit den Tatsachen. — Die Freiheit, die die so verstandene Wissenschaft der Religion zu ihrer Entwicklung läßt. — Der Geist und der Buchstabe: der unsichere und relative Charakter der religiösen Formeln . . . . . Seite 214

II. Die Schwierigkeiten dieser Lehre. — Die durch das Wort „Bankerott der Wissenschaft" hervorgerufene Polemik. — Inwieweit erkennt sich die Wissenschaft Grenzen zu? — Unsichere Stellung der Religion in diesem System 231

III. Die Auffassung der Wissenschaft als einer Vorbereitung der Religion. — Die religiösen Lehren als schon in der Wissenschaft selbst enthalten. — Die Schwierigkeiten, die die Aufrechterhaltung dieser Ansicht bereitet. — Die Natur der Grenzen der Wissenschaft: sie sind nicht einfach negativ, sondern begreifen ein überwissenschaftliches Jenseits ein als Bedingung des Gegenstandes der Wissenschaft. 234

IV. Fortbestehende Schwierigkeiten. — Die Selbständigkeit der Wissenschaft und die der Religion bleiben erschüttert. — Unzulänglichkeit einer rein kritischen Methode. 249

Drittes Kapitel.
Die Philosophie der Tätigkeit.

I. Der Pragmatismus. — Der wissenschaftliche Begriff als hypothetischer Imperativ; der pragmatische Begriff der Wahrheit 252

II. Die Idee einer Philosophie der menschlichen Tätigkeit. — Die Wissenschaft als Schöpfung der Tätigkeit des Menschen. — Die Religion als Ausführung des tiefsten Wollens der menschlichen Seele. — Die Dogmen als rein praktische Wahrheiten. — Die Religion und die Wissenschaft, dem Unterschiede zwischen der Quelle und den Mitteln der Tätigkeit entsprechend 255

III. Kritische Bemerkungen. — Die Schwierigkeiten, die dem Begriffe der reinen Tätigkeit inne wohnen. — Die Notwendigkeit eines eigentlich intellektuellen Prinzips für die Wissenschaft und für die Religion selbst. 273

Viertes Kapitel.
William James und die religiöse Erfahrung.

I. W. James' Lehre über die Religion. — W. James Standpunkt: Die Religion als persönliches und inneres Leben. Seine Methode: der radikale Empirismus. — Das

psycho-physiologische Gebiet, wo das religiöse Gefühl keimt. Der Mystizismus. Die eigentliche religiöse Erfahrung; der elementare Glaube. — Der Wert der religiösen Erfahrung. Der pragmatische Gesichtspunkt. Die Theorie des subliminalen Ich als Stützpunkt der Wissenschaft. — Der Überglauben . . . . . Seite 279

II. W. James' Lehre über die Beziehung der Religion zur Wissenschaft. Wissenschaft und Religion, zwei Schlüssel, den Schatz der Natur zu erschließen. — Die Psychologie der Zustände des Bewußtseins durch die Psychologie des Feldes des Bewußtseins ersetzt. — Religion und Wissenschaft unterscheiden sich wie das Konkrete vom Abstrakten 296

III. Kritische Bemerkungen. Bemerkenswerte Wiedereinführung der Religion in die menschliche Natur und gesicherte Stellung der Wissenschaft gegenüber. — Schwierigkeiten: hat die religiöse Erfahrung einen objektiven Wert? Der allgemeine Subjektivismus wäre keine Lösung. — Der Glaube, ein jeder Erfahrung innewohnendes Element. Die wesentliche Rolle der Symbole. — Der Wert der sozialen Seite der Religionen 304

Schlußbetrachtung.

Unvermeidliche Gegenüberstellung. — Der Zwiespalt liegt gerade zwischen dem wissenschaftlichen Geist und dem religiösen Geist 317

I. Beziehungen zwischen dem wissenschaftlichen und dem religiösen Geist. 1. Der wissenschaftliche Geist. — Wie sich bei der Wissenschaft die Tatsachen, die Gesetze und die Theorien bilden. — Die Evolutionstheorie. — Der experimentelle Dogmatismus. — 2. Der religiöse Geist. — Ist er mit dem wissenschaftlichen Geist vereinbar? Unterscheidung zwischen der Wissenschaft und der Vernunft. — Die Wissenschaft und der Mensch: Kontinuität zwischen dieser und jenem. — Die Postulate des Lebens: sie stimmen mit den Prinzipien der Religion überein. 321

II. Die Religion. — Moral und Religion: Was fügt diese zu jener hinzu? — Lebenskraft und Anpassungsfähigkeit der Religion als geistiges, positives Prinzip. Der Wert des intellektuellen und objektiven Elementes. Die Rolle der unklaren Ideen im menschlichen Leben. — Die Dogmen. — Die Riten. — Die Verwandlung der Toleranz in Liebe. 347

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Einleitung.

Die Religion und die Wissenschaft vom griechischen Altertum bis zur Gegenwart.

Bevor wir das Studium der Beziehungen zwischen Wissenschaft und Religion in Angriff nehmen, wie sie sich im Rahmen der heutigen Gesellschaft darstellen, müssen wir einen kurzen Überblick über die Geschichte dieser Beziehungen bei den Kulturvölkern zu gewinnen suchen, deren Erben wir sind.

I. Die Religion und die Wissenschaft im griechischen Altertum.

Bei den alten Griechen steht die Religion nicht im Widerstreit mit der Naturwissenschaft, wie wir sie heute verstehen, nämlich mit der Gesamtheit der durch die Menschheit errungenen positiven Kenntnisse; aber sie berührt sich mit der Philosophie, das heißt der vernünftigen Erklärung der Natur- und Lebenserscheinungen oder des traditionellen Glaubens der Menschen.

Die Philosophie ist zum Teil aus der Religion selbst entstanden. Diese wurde in Griechenland nicht durch eine organisierte Geistlichkeit ausgeübt. Folglich drückte sie sich nicht in festen und bindenden Dogmen aus. Sie schrieb nur die Riten vor, äußerliche Gebräuche, die in das Leben des Bürgers eingriffen. Im übrigen war sie reich an Legenden und Mythen, die die Phantasie entzückten, den Geist bildeten und zum Nachdenken anregten. Woher stammten diese Legenden? Jedenfalls, so glaubte man, aus

vergessenen Offenbarungen; aber sie waren so verzweigt, so verschiedenartig und so beweglich und in vielen Fällen so widersprechend, kindisch, anstößig und abgeschmackt, daß es unmöglich war, das Menschenwerk neben der göttlichen Offenbarung zu verkennen. Das Ursprüngliche in den Mythen vom Hinzugefügten scheiden zu wollen, wäre ein vergebliches Bemühen gewesen. Seinem Wesen nach Künstler, ist sich der Grieche, selbst wenn er von den Göttern spricht, bewußt, mit seinem Gegenstand zu spielen; er legt keinen Wert auf den buchstäblichen Sinn der Geschichten, die er erzählt. Andererseits sind diese Götter, die, der Überlieferung nach, den Alten die Anfangsgründe der hergebrachten Legenden gelehrt haben sollen, selbst beschränkt und dem Irrtum unterworfen; sie wissen kaum mehr als die Menschen. Die Philosophie kann sich also im Schoße der Volksmythologie und von ihr selbst begünstigt sehr frei entwickeln.

Natürlich beginnt sie damit, ihre Nährmutter zu verleugnen und zu bekämpfen. „Die Menschen sind es", sagt Xenophanes, „die die Götter geschaffen haben, denn in ihnen finden sie ihre eigne Gestalt, ihre Empfindungen, ihre Sprache wieder. Wenn die Ochsen malen könnten, so gäben sie ihren Göttern die Gestalt von Ochsen. Homer und Hesiod haben den Göttern alles zugeschrieben, was bei den Menschen schändlich und verbrecherisch ist." Anaxagoras hält die Sterne nicht für Gottheiten, sondern für glühende Körper, von gleicher Beschaffenheit wie die irdischen Steine. Manche Sophisten spotten sogar über die Götter. „Ich habe nicht zu erforschen", sagt Protagoras, „ob die Götter sind, oder ob sie nicht sind. Vielerlei verhindert mich daran, vor allem die Dunkelheit des Gegenstandes und die Kürze des menschlichen Lebens."

So wuchs die Philosophie, feindlich, überlegen oder gleichgültig dem religiösen Glauben gegenüber, moralisch unabhängig, sogar politisch frei; denn wenn einige Philo-

sophen gestraft wurden, so geschah das nur wegen Einzelheiten, die der öffentlichen Religion zu widersprechen schienen.

Diese Entwicklung der Philosophie war nichts anderes als die Entwicklung der Vernunft und des menschlichen Geistes; und die Denker begeisterten sich derart für diese Vernunft, daß sie es versuchten, sie zur Grundlage des Menschen und des Weltalls zu machen.

Die Aufgabe, die sich die Vernunft von nun an stellte, war, sich selbst ihre Wirklichkeit und ihre Macht zu beweisen, gegenüber der blinden Notwendigkeit, dem allgemeinen Wechsel, dem wahllosen Zufall, der das einzige Weltgesetz zu sein scheint.

Sie nahm sich bei dieser Arbeit die Kunst zum Muster, wo der Gedanke des Künstlers mit einem fremdartigen Stoff im Streit ist, ohne den er sich doch nicht verwirklichen läßt. Dieser Stoff hat seine eigene Form, seine eigenen Gesetze, seine eigene Richtung; er ist indifferent, vielleicht sogar widerstrebend gegen die Idee, die man in ihm zum Ausdruck bringen will. Der Künstler beherrscht ihn doch; mehr noch, er bezaubert ihn und läßt ihn geschmeidig und lächelnd erscheinen in seiner entlehnten Gestalt. Jetzt scheint es, als habe der Marmor danach gestrebt, Pallas oder Apollo darzustellen, und als habe der Künstler nur seine Kräfte befreit.

Sollte die Vernunft nicht, der Natur gegenüber, in einer ähnlichen Lage sein? Nach Platon und Aristoteles ist die Natur, die rohe Materie, nicht von Grund aus feindlich gegen die Vernunft und das Maß. Je mehr man die Natur der Vernunft und die der Materie erforscht, um so mehr sieht man sie sich nähern, sich suchen, sich vereinigen. In der scheinbar am allerwenigsten bestimmten Materie ist, wie Aristoteles beweist, schon Form enthalten. Die Materie ist im Grunde nichts als die Form in der Möglichkeit. Also ist die Vernunft, und sie ist wirksam, weil

ohne sie nichts von allem, was ist, so bestehen würde, wie es ist, sondern zum Chaos zurückkehren würde. Wir beklagen uns mit Recht über die Härte des Schicksals, über das Elend und die Ungerechtigkeit des Lebens. Aber die Ordnungslosigkeit ist nur eine Seite aller Dinge; wer sie mit Vernunft betrachtet, findet auch in ihnen Vernunft.

Die griechischen Philosophen haben es sich zur Aufgabe gemacht, diese Vernunft, deren Rolle in der Natur sie so erkannt haben, immer höher, immer mächtiger zu machen. Und je höher sie sie priesen, um so mehr erschien sie im Vergleich mit den Wesen, die der Materie angehören, und im Vergleich mit dem Nichtsein der Bezeichnung des „Göttlichen" wert, mit der die Volksreligion so verschwenderisch umgegangen war. Die ganze Natur ist auf die Vernunft aufgebaut; aber die ganze Natur ist unfähig, sie zu erreichen, sagt Aristoteles; und die Existenz des reinen Denkens, der vollkommenen Vernunft, beweisend, gab er dieser Vernunft den Namen: Gott. Wenn sich also die Vernunft von der hergebrachten Religion abwendete, so geschah es, um auf der Erkenntnis der Natur eine bessere Religion zu gründen.

Der Vernunftgott ist übrigens keine Abstraktion, keine reine Schlußfolgerung. Er ist der Herrscher der Natur, der König, der alle Dinge lenkt. Ihm gebührt eigentlich der Name Zeus. „Das ganze Weltall, das sich am Himmel bewegt," sagt der Stoiker Kleanthes in einem Hymnus an Zeus, „folgt von selbst deiner Führung. Deine Hand, die den Blitz hält, unterwirft alle Dinge, die größten wie die kleinsten, der allgemeinen Vernunft. Nichts vollzieht sich ohne dich; nichts außer dem, was die Bösen in ihrer Torheit begehen. Doch du kannst aus einer ungeraden Zahl eine gerade machen; du bringst das Unharmonische in Einklang; unter deinem Blick wandelt sich Haß in Freundschaft. O Gott, der über den Wolken dem Donner gebietet, befreie die Menschen aus ihrer verderblichen Unwissenheit; zerstreue

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

das Gewölk, das ihre Seele verdunkelt, o Vater! und laß sie teilhaben an dem Verstand, durch den du alle Dinge gerecht leitest, damit wir dir die Ehre geben, deine Werke ohne Unterlaß preisen, wie es den Sterblichen gebührt. Denn es gibt kein höheres Vorrecht für die Sterblichen wie für die Götter, als das Weltgesetz ewiglich durch würdige Worte zu preisen."

Das ist die philosophische Religion. Ist sie der unversöhnliche Feind der Volksreligion? Ist in ihren Augen nicht der ganze Inhalt dieser, durch die Zeit ehrwürdigen, ja geheiligten Mythen, nur Phantasie, Ordnungslosigkeit und Chaos? Das Volk hat die Sterne vergöttert. Aber sind nicht gerade die Sterne durch die vollkommene Regelmäßigkeit ihrer Bewegungen direkte Beweise des Gesetzes, das heißt der Vernunft, Gottes? Das Volk verehrt Jupiter als König der Götter und Menschen. Birgt dieser Glaube nicht das Gefühl des Zusammenhangs, der alle Teile des Weltalls miteinander verbindet und daraus gleichsam einen einzigen Körper bildet, der einer gemeinsamen Seele unterworfen ist? Die Religion gebietet Ehrfurcht vor dem Gesetz, Pflichttreue und Pietät gegen die Toten; sie verleiht der menschlichen Schwäche die Stütze der Schutzgötter. Ist sie darin nicht die Vermittlerin und Gehilfin der Vernunft? Die Vernunft, die der wahre Gott ist, ist nicht unerreichbar für den Menschen, er hat teil an ihr. Die Religionen können also gleichzeitig menschlich und verehrungswürdig sein. Der Philosophie kommt es zu, die verborgenen Beziehungen der hergebrachten Lehren zur allgemeinen Vernunft zu ergründen, und in diesen Lehren alles aufrechtzuerhalten, was einen Kern von Wahrheit enthält.

Auf diese Weise söhnte sich die Philosophie allmählich mit der Religion aus. Schon Platon und Aristoteles nehmen den überlieferten Glauben an die Gottheit des Himmels und der Sterne in einer allgemeinen Form auf und suchen in den Mythen die Spuren oder die Anfänge philosophischen Denkens.

Bei den Stoikern ist die Vernunft, die im pantheistischen Sinne der Hauptteil der Seele, der Grundgedanke und das Ziel aller Dinge geworden ist, in gewisser Beziehung notwendigerweise gegenwärtig im allgemeinen und spontanen Glauben der Menschen, in allem, was sie lehrt, sich von ihren individuellen Meinungen und Leidenschaften freizumachen. Gewiß verdienen die Mythen, Legenden und religiösen Gebräuche nur Geringschätzung, soweit sie die Götter auf den Standpunkt der Menschen oder noch unter diesen herabwürdigen. Aber wenn man sie richtig zu verstehen weiß, wenn man den buchstäblichen Sinn vom allegorischen Sinn trennen kann, so liegen diesen Erzählungen Wahrheiten zugrunde. Zeus ist das Bild Gottes, der durch seine Einheit, durch seine Allgegenwart alle Dinge untereinander verbindet; die niederen Götter sind die Symbole der göttlichen Kräfte, wie sie in zahlreichen und mannigfaltigen Elementen, irdischen Erzeugnissen, großen Männern, Wohltätern der Menschheit zum Ausdruck kommen. Es ist derselbe Zeus, der sich, je nach der Seite seines Wesens, die man betrachtet, als Hermes, Dionysos, Herakles zeigt. Herakles ist die Kraft, Hermes die göttliche Wissenschaft. Der Heraklescultus ist die Verehrung des Strebens, der Anstrengung, der gesunden Vernunft, und die Verachtung der Schlaffheit und Wollust. Auf dieser Bahn fanden die Stoiker kein Anhalten, und die Phantasien ihrer allegorischen Auslegungen überschritten jedes Maß. Denn es lag ihnen am Herzen, einen möglichst großen Teil des Volksglaubens und der Gebräuche zu retten, da sie der Ansicht waren, daß, wenn die Vernunft nicht nur auf einige Auserwählte, sondern auf alle Menschen wirken solle, sie den Verschiedenheiten des Verstandes gemäß in verschiedene Gestalten eingekleidet sein müsse.

Die letzte bedeutende Kundgebung des philosophischen Geistes der Griechen war der Neu-Platonismus, der, das Wesen der Vernunft ergründend, sich durch die Lehre des Unendlich Einen über die Vernunft selbst erheben wollte.

Je höher er aber die Gottheit über die Dinge, über das Leben und sogar über den Gedanken erhob, um so mehr hielt er es für nötig, eine Hierarchie vermittelnder Wesen zwischen die niedere und die höhere Form des Seins zu schieben. Dieses Zwischenglied ist das Feld der Volksreligion. Diese, unserer Schwäche nahestehenden Götter reichen uns die Hand, um uns zu dem höchsten Gott zu erheben. Plotinus, besonders aber sein Schüler Porphyrius, rechtfertigen nach und nach vom Gesichtspunkte der Vernunft aus alle Elemente der Religion: Mythen, Überlieferungen, Bilderkultus, Beschwörung, Gebet, Opfer und Zauberei. Alle diese Dinge, Symbole, die zwischen sinnliche und intelligible Welt geschoben sind, gehören dem Guten, der Wahrheit an durch die Rolle, die sie bei der Erhebung des Menschen zum Körperlosen und Namenlosen spielen.

II. Das Mittelalter.

Dies war die Stellung der griechischen Philosophie der Religion gegenüber. Der christliche Gedanke, der darauf folgte, trat aus dem Rahmen der Kenntnisse und der natürlichen Tätigkeit heraus, in die sich diese Philosophie eingeordnet hatte. Erfüllt von einer unendlichen Liebe und Kraft, der der klare Geist der Griechen nicht vertraut hätte, beschränkte sich die religiöse Idee nicht mehr darauf, die letzte Erklärung, das vollkommenste Vorbild, das Leben und die Einheit der Welt zu sein. Zuerst trat sie durch sich selbst aus den Dingen heraus und stellte sich über sie, kraft ihrer unvergleichlichen Vortrefflichkeit und absoluten Überlegenheit. Gott ist, weil er die Kraft, die Hoheit, die Unabhängigkeit ist, weil er das Sein ist. Von nun an begnügt sich der Geist nicht mehr, mühsam auf induktivem Wege von den Spuren der Vollkommenheit, die unsere Welt darbieten kann, auf eine kaum vollkommenere Ursache dieser Vollkommenheit zu schließen. Der Gott des Christentums

offenbart sich durch sich selbst, unabhängig von allen Wesen dieser Welt, die nur Proben seiner Macht, willkürlich und aus nichts geschaffen sind. Die Religion entwickelt sich also in voller Freiheit, den Blick nur auf Gott gerichtet. Sie bleibt soviel als möglich sie selbst, während eine auf Natur- und Menschenbetrachtung gegründete Religion immer mit Anthropomorphismus und Naturalismus untermischt ist.

In diesem Sinne sagt Christus zu den Menschen: „Ihr sorgt Euch um vielerlei; Eins aber ist not" (Luk. 10, 42); und weiter „Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes, so wird euch solches alles zufallen." (Matth. 6, 34.)

Es schien der Geist selbst zu sein, der sich, ohne dem Stoff etwas zu entnehmen, in dieser Welt verwirklichen und sich einen übernatürlichen Körper bilden wollte.

Tatsächlich mußte der christliche Gedanke mit den Bedingungen der Welt, die er erobern wollte, mit ihren Einrichtungen, ihren Sitten, ihrem Glauben und ihren Traditionen rechnen. Um verstanden zu werden, muß man die Sprache derer reden, an die man sich wendet.

Unter der Form der griechischen Philosophie trat der vernunftgemäße und wissenschaftliche Gedanke dem Christentum entgegen, das einerseits durch dieses Zusammentreffen Gelegenheit fand, sich seines eigenen Geistes klarer bewußt zu werden, ihn zu entwickeln und zu befestigen. Das Christentum setzte einer rein natürlichen Lehre, wo Gott eins war mit dem Naturgesetz, wo die Welt in sich selbst den Reiz der Harmonie und der Gerechtigkeit verspürte, den Glauben an eine übernatürliche Offenbarung entgegen, das tiefe Mitleid für das Elend und die Verdorbenheit des natürlichen Menschen, die Verkündigung eines Gottes der Liebe und des Erbarmens, der Mensch geworden ist, um die Menschen zu erlösen. Andererseits aber nahmen die Christen gewissermaßen den Standpunkt ihrer Feinde an und erhoben Einspruch gegen die Anschuldigung der heidnischen Schriftsteller, die diese Ideen als der Vernunft widersprechend an-

klagten; und Origenes bewies gegen Celsus das Vernunftgemäße des christlichen Glaubens.

Dadurch war die Bahn geöffnet, die zu dem führen sollte, was man „die Scholastik" genannt hat.

Da das Christentum danach strebte, sich des ganzen menschlichen Lebens zu bemächtigen, so mußte es die Sicherheit geben, die Bedürfnisse des Verstandes ebensowohl zu befriedigen als die des Willens und des Herzens. Der Verstand war aber damals jenes Meisterwerk der Klarheit, der Logik und der Harmonie, das die griechische Philosophie genannt worden ist. Vom Glauben auf den Verstand kommen hieß also, diese Philosophie wieder aufnehmen. Die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen. Derselbe vollkommene und wahrhaftige Gott ist der Schöpfer der natürlichen Erkenntnis und der Offenbarung. Also ist die wahre Philosophie und die wahre Religion im Grund ein und dasselbe.

Diese Ansicht des Skotus Eriugena war jedoch zu allgemein. Die Quellen und folglich auch die Tragweite der Philosophie und der Religion sind nicht die gleichen. Der Einklang zwischen Philosophie und Religion ist gewiß, aber jede hat ihr eigenes Gebiet. Die Erkenntnis der erschaffenen Dinge und des Teiles der Natur Gottes, der sich aus der Betrachtung der erschaffenen Dinge ergibt, kommt der Philosophie zu, während die Erkenntnis der Natur und des inneren Lebens der Gottheit der Theologie angehört. Die Vernunft und der Glaube teilen sich also in das Gebiet des Seins, wie sich in der menschlichen Gesellschaft der Papst und der Kaiser in das Reich teilen. Jedoch nicht zu gleichen Teilen. Die Vernunft und der Glaube bilden eine aristotelische Feudalherrschaft, wo der Geringere dem Überlegenen Ehrerbietung schuldet, während der Überlegene die Sicherheit und die Rechte des Geringeren schützt. Die Philosophie beweist die Grundsätze des Glaubens. Die Gnade zerstört nicht, sondern verwirklicht die Kräfte der Natur und der Vernunft in ihrem ganzen Umfang.

Dieser Vertrag zwischen Philosophie und Theologie bedingte eine gegenseitige Anpassung.

Von der griechischen Philosophie pflegte man vorzugsweise die Teile, die der Entwicklung der christlichen Dogmatik von Nutzen sein konnten, wie die Ontologie, die man besonders als Lehre von der natürlichen Theologie betrachtete. Man suchte in der aristotelischen Logik, dieser Mathematik der Beweisführung, die Theorie der Begreiflichkeit, und von diesem Gesichtspunkt aus gab man ihr einen ausschließlich formalen Charakter, wie sie ihn bei Aristoteles noch nicht gehabt hatte.

Andererseits unterwarf man die Religion einem Anpassungsverfahren. Was im Evangelium seinem Wesen nach Geist, Liebe, Einheit der Seelen, inneres Leben war, was sich nicht in Worten und Formeln ausdrücken ließ, mußte sich, um sich den scholastischen Forderungen der Verständlichkeit zu fügen, in starre Definitionen kleiden, sich langen Ketten von Syllogismen unterwerfen, sich in ein abstraktes und festes Begriffssystem verwandeln.

So befriedigte das Christentum im Mittelalter die Anforderungen des Verstandes, indem es sich in eine der griechischen Philosophie entlehnte Form kleidete. Diese äußerliche Vereinigung konnte nicht ewig dauern.

Schon zu derselben Zeit hatten mehr oder weniger vereinzelte, bisweilen sogar verdächtigte Christen, die man Mystiker nannte, für das Gewissen des einzelnen nachdrücklich das Recht in Anspruch genommen, mit Gott direkt zu verkehren mit Übergehung der philosophischen und sogar der theologischen Vermittler. Der Dialektik setzten sie den Glauben und die Liebe entgegen, der Theorie das Handeln. Sie beabsichtigten übrigens nicht, die ganze Religion im reinen Geist und in der bloßen Werktätigkeit zusammenzufassen. Sie lehrten, daß es zwei Wege für die Seele gäbe; erstens die *via purgativa*, wo der Mensch sich von den Flecken des natürlichen Lebens reinigt; zweitens

die *via illuminativa*, wo die Seele aus Gott geboren wird, und, teilnehmend an seinem Licht und seiner Macht, sich zu einer neuen Form entwickelt, die die unmittelbare Schöpfung und Kundgebung des Geistes selbst ist. — Die Werke, so lehrte Meister Eckhart, hören nicht in dem Augenblick auf, wo die Seele die Heiligkeit erlangt. Im Gegenteil fängt erst mit der Heiligkeit die wahre Tätigkeit an, die gleichzeitig frei und gut ist, die Liebe zu allen Geschöpfen, zu den Feinden sogar, das allgemeine Friedenswerk. Die Werke sind nicht das Mittel, wohl aber die Ausstrahlung der Heiligung.

Während die Mystiker in bisweilen unbestimmten aber lebendigen und kühnen Ergüssen den freien Geist des Christentums den strengen und abstrakten Formeln der Schule gegenüber aufrechterhielten, sah die Scholastik, wie die beiden Elemente sich trennten, die sie einander genähert und harmonisch zu vereinen gesucht hatte. Die durch die griechische Philosophie errichteten Kategorien waren von ihren Erfindern bestimmt, die Dinge unserer Welt zu erfassen und verständlich zu machen. Der christliche Gedanke konnte sich, ohne sich zu verleugnen, diesen Kategorien nicht endgültig beugen. Andererseits fühlte sich auch die Philosophie in der Scholastik bedrückt. Man verlangte von ihr, daß sie die Persönlichkeit Gottes und die Möglichkeit der Schöpfung, die Unsterblichkeit der Seele, den freien Willen des Menschen bewiese. War es sicher, daß sie, auch wenn sie unabhängig ihre eignen Wege hätte gehen können, zu diesem Schlusse gelangt wäre? Entspricht es den Bedingungen der philosophischen Erkenntnis, zuerst Dogmen aufzustellen, und sich dann damit zu begnügen, sie zu analysieren und zu beweisen?

III. Die Wissenschaft und die Religion seit der Renaissance.

Aus der innerlichen Auflösung der Scholastik sowohl wie aus äußeren Ursachen ging die doppelte Bewegung hervor, die das Zeitalter der Renaissance kennzeichnet.

Einerseits riß sich das mystische Christentum ungestüm von der Kirche der Überlieferung los; es legte das Wesen der Religion in das innere Leben, in die unmittelbare Beziehung der Seele zu Gott, in die persönliche Erfahrung der Sündenvergebung und der Heiligung. Und ein Umstand kam hinzu, um dem, was man die Reformation nannte, eine feste Bestimmung und Richtung zu geben, ohne die es vielleicht eine einfache geistige Schwärmerei geblieben wäre, gleich denen, die sich im Mittelalter kundgaben. Das Bedürfnis nach persönlichem religiösen Leben, das zugrunde lag, vereinigte sich mit der vom Humanismus kaum erst eingeführten Pflege der in ihrer Echtheit und Reinheit wieder hergestellten alten Texte. Wie der Katholizismus des Mittelalters Aristoteles mit der Theologie der Kirchenväter verschmolzen hatte, so vereinigte Luther Erasmus und das mystische Gewissen. Und so verjüngt, schlug der christliche Gedanke eine neue Bahn ein.

Andererseits brach die Philosophie die Fesseln, die sie bei den Scholastikern mit der Theologie vereinigt hatten. Auf Platon, auf den echten Aristoteles, auf die Stoiker, die Epikureer oder eine andere Lehre des Altertums gestützt, schüttelte sie mit gleicher Kraft das Joch der Theologie und das des mittelalterlichen Aristoteles ab und steuerte, den Führer wechselnd, der Unabhängigkeit zu. Ein Nicolaus von Cusa, ein Bruno, ein Campanella bringen neue Lehren auf.

Das ist aber noch nicht alles. Die eigentliche Naturwissenschaft, die positive Erforschung der Natur, taucht zu dieser Zeit auf und will sich in Freiheit entwickeln. Sie bekundet sich im wesentlichen durch den Ehrgeiz, zu erzeugen, sich die Naturkräfte zu unterwerfen, zu schaffen. Früher erhob der Teufel vor allem den Anspruch, sich in den Lauf der von Gott geschaffenen und regierten Dinge zu mischen und sie hervorbringen zu lassen, was sie nicht von selbst hervorbrachten; so sind auch die Alchimisten, die Gold machen wollten, häufig für Hexenmeister gehalten

worden. Von jetzt an war der Gedanke einer tätigen, nicht nur betrachtenden Naturwissenschaft, der Glaube an die Möglichkeit der Herrschaft des Menschen über die Natur, unwiderstehlich.

In seiner Ungeduld, ans Ziel zu gelangen, enttäuscht von der unfruchtbaren Gelehrsamkeit der Scholastiker, ergibt sich Faust der Magie. Was kommt es auf die Mittel an, wenn es nur gelingt, sich die unbekannten Kräfte, die die Erscheinungen hervorbringen, zu unterwerfen und sie nach eigenem Willen wirken zu lassen?

„Drum hab' ich mich der Magie ergeben."

Der Naturwissenschaft gehen also im 16. Jahrhundert die geheimen Wissenschaften voraus. Sie verbündeten sich übrigens in den Geistern dieser Zeit mit einem naturalistischen Pantheismus, der eine rein natürliche Erklärung der Dinge und die Anwendung der experimentellen Methode hervorrief.

* * *

Auf dieses Zeitalter der Wirrnis und Gährung folgte mit Bacon und Descartes eine neue Periode, eine Zeit der Zucht, der Ordnung und des Gleichmaßes. Der cartesianische Rationalismus ist der klarste und vollständigste Ausdruck des Geistes, der damals vorherrschte.

Einerseits war die experimentelle Naturwissenschaft, die schon Leonardo da Vinci deutlich erfaßt hatte, durch Galilei endgültig begründet. Um 1604 hatte Galilei durch die Entdeckung der Pendelgesetze bewiesen, daß es möglich sei, die Naturerscheinungen dadurch zu erklären, daß man die einen an die anderen knüpft, ohne irgendeine außerhalb von ihnen bestehende Kraft dazwischen treten zu lassen. Der Begriff des Naturgesetzes war von da an gegründet. Diese Naturwissenschaft, die nur der Mathematik und der Erfahrung bedurfte, und die, besonders bei Gassendi, an die alte epikureische Atomenlehre anknüpfte, wurde von zahlreichen Geistern als unverträglich mit dem christlichen Glauben

an das Übernatürliche angesehen. Die Freigeister, oberflächliche oder ernsthafte, kühne Denker, benutzten die Naturwissenschaft, um den Naturalismus und den Atheismus zu stützen.

Andererseits bekundete sich der religiöse Glaube, an diesen Versuchen selbst erstarkt, mit neuer Kraft bei den Protestanten wie bei den Katholiken. Auf der einen wie auf der anderen Seite konnte er nicht mehr eine bloße Gewohnheit des Geistes bleiben, die sich an hundertjährige Überlieferungen und Gebräuche band. Er war eine innerste Überzeugung, für die man kämpft und leidet.

Welche Beziehungen bestehen vor dem Richterstuhl des Gewissens zwischen den beiden Mächten Naturwissenschaft und Religion, die sich auf scheinbar entgegengesetzte Grundsätze berufen? Diese Frage wurde von Descartes in einer Weise entschieden, die lange Zeit hindurch den Forderungen des Geistes zu genügen schien.

Descartes stellt den Grundsatz der gegenseitigen Unabhängigkeit zwischen Naturwissenschaft und Religion auf. Das Gebiet der Wissenschaft ist die Natur, ihr Ziel die Beherrschung der Naturkräfte, ihr Werkzeug die Mathematik und die Erfahrung. Die Religion beschäftigt sich mit der überirdischen Bestimmung der Seele und ruht auf einer gewissen Anzahl von Glaubenssätzen, die übrigens sehr einfach sind und mit den Spitzfindigkeiten der scholastischen Theologie keinen Zusammenhang haben. Wissenschaft und Religion können sich nicht stören noch gegenseitig beherrschen, da sie in ihrer natürlichen und rechtmäßigen Entwicklung nicht zusammenstoßen. Die Zeit darf nicht wiederkommen, wo, wie im Mittelalter, die Theologie der Philosophie Schlußfolgerungen vorschrieb, die diese rechtfertigen sollte, und Grundsätze, von denen sie ausgehen mußte. Wissenschaft und Religion sind beide selbständig.

Daraus folgt aber nicht, daß der menschliche Geist sie nur anzunehmen hat wie zwei einander fremde Arten von

Wahrheit. Ein philosophischer Geist kann sich nicht mit dem reinen Dualismus begnügen. Der Cartesianismus ist gerade die Philosophie des Zusammenhanges oder der Verbindung zwischen verschiedenen Dingen, die vom Standpunkt der Logik aus nicht aufeinander zurückführbar sind. In dem von ihm angenommenen Grundsatz *Cogito, ergo sum*, stellt Descartes eine der Schuldialektik unbekannte Schlußweise auf. *Cogito, ergo sum* ist nicht ein syllogistischer Schluß; im Gegenteil, dieser Satz ist selbst die Bedingung und der Beweis des Syllogismus, aus dem man ihn hervorgehen lassen könnte. Da in diesem Satz die Konjunktion ergo vorkommt, könnte man die Notwendigkeit, die sie ausdrückt, durch einen allgemeinen Satz begründen, wie etwa *quidquid cogitat, est*, der einen Syllogismus erlauben würde, dessen Schluß: *cogito, ergo sum* wäre. Die erste und wirklich fruchtbare Erkenntnis ist die einer Verbindung zwischen zwei einander ursprünglich fremden Begriffen.

Wie soll man eine solche Verbindung entdecken? Die Erfahrung bietet uns, wie Descartes sagt, gerade derartige Erkenntnisse. Aus den erfahrungsmäßig erworbenen, anfangs zufälligen Zusammenhängen entwickelt der Geist mit Hilfe der Erfahrung der Sinne, durch eine Art übersinnliche Anschauung die Descartes Intuition nennt, notwendige und allgemein gültige Erkenntnisse. In uns selbst besteht ein Prinzip, eine Grundlage notwendiger Zusammenhänge, und diese Grundlage ist nichts anderes als die Vernunft. Der Rationalismus, der der Vernunft eine Fähigkeit, Verbindungen herzustellen, einen Inhalt, Gesetze und eigene Kraft zuschrieb, das war der Standpunkt, den Descartes einnahm.

In diesem Sinne faßte er die Beziehungen zwischen Wissenschaft und Religion auf.

Da er in der Vernunft die Grundlage zu einem Urteil gefunden hatte, das *sum* mit *cogito* verbindet, so glaubte Descartes, in dieser selben Vernunft die Beziehung zwischen dem Menschen und Gott und zwischen Gott und der Welt

zu finden, aus der der vollständige Einklang der Wissenschaft, der Natur und des religiösen Glaubens hervorgeht. Descartes erhält dieses Ergebnis durch eine Analyse des Inhalts der Vernunft und durch Deduktionen, die nicht syllogistisch und rein formal, sondern mathematisch und konstruktiv sind und von diesem Inhalt selbst ausgehen.

Es ist übrigens klar, daß es sich hier nur um die Grundlagen der Religion handelt: Gott, seine Unendlichkeit, seine Vollkommenheit und unsere Abhängigkeit in bezug auf ihn. Was die positiven Religionen anbetrifft, so hat die Philosophie keinerlei Befugnis, darüber zu urteilen. Wenn man an all die Sekten, Ketzereien, Streitigkeiten und Verleumdungen denkt, denen die scholastische Theologie Raum gegeben hat, kann man nur ihr vollständiges Verschwinden wünschen. Gewiß gewinnen die Einfältigen und Unwissenden das Himmelreich ebensogut wie die Gelehrten; ihr kindlicher Glaube ist sicherer als die Theologie der Theologen.

Das war die cartesische Lehre. Im Schoße der Vernunft ruhen, nach dieser Lehre, sowohl die Keime, aus denen gleichermaßen die Religion und die Wissenschaft hervorgehen, wie das besondere Band, das ihre Vereinbarkeit und ihre gegenseitige Unabhängigkeit sichert. Dieser eigenartige Rationalismus, den man modernen Rationalismus nennen kann, beherrscht das philosophische Denken des 17. und 18. Jahrhunderts.

Bei einem Teil der Philosophen ist dieser Rationalismus dogmatisch. Im Vertrauen auf seine Kraft sucht er, gleichlaufend mit der Wissenschaft der Natur eine Wissenschaft der göttlichen Dinge zu gründen, die an Evidenz und Sicherheit den physikalischen und mathematischen Wissenschaften nicht nachsteht.

Bei Spinoza beweist die Vernunft das Bestehen der ewig unendlichen Substanz, die Gott ist; und aus dem Wesen dieser Substanz schließt sie das Prinzip der allgemeinen Naturgesetze. So rechtfertigt sich das Bemühen der Wissenschaft,

die große Anzahl der scheinbar ungeordneten einzelnen Dinge auf Gesetze zurückzuführen. Andererseits stellt die Vernunft den ihr vorliegenden, für heilig geltenden Texten, wie der jüdisch-christlichen Bibel gegenüber, als Gesetz auf, daß die Schrift nur durch die Schrift allein zu erklären sei, solange es sich nur darum handelt, den historischen Sinn der Lehren und die Absicht der Propheten zu bestimmen; daß es aber, wenn dies Erklärungswerk einmal beendet ist, der Vernunft allein zukommt, zu entscheiden, ob wir diesen Lehren unsere Zustimmung geben können.

Indem Leibniz den Unterschied zwischen den Wahrheiten der Vernunftsschlüsse und den Wahrheiten der Tatsachen, die die doppelte Grundlage der Wissenschaft bilden, vertieft, entdeckt er den gemeinsamen Grund beider in einer unendlichen Möglichkeit, die sowohl die notwendige Existenz als die tatsächliche Existenz umfaßt, und die nichts anderes ist, als was wir Gott nennen. Während die Naturwissenschaften die Beziehungen der Dinge, der Erscheinung gemäß, als außerhalb voneinander stehend betrachten, bemüht sich nach Leibniz die Religion, die innere und allgemeine Harmonie, dieses gegenseitige Sich-Durchdringen der Wesen, dieses Streben eines jeden nach dem Guten und der Freude für alle, das die geheime Triebfeder ihres Lebens und ihrer Bemühungen jeder Art ist, in ihrer lebensvollen Wirklichkeit zu erfassen; und hierdurch eben macht sie den Menschen fähig, teilzunehmen und mitzuwirken am Ruhme Gottes, wie am wahren Ziel und Prinzip alles dessen, was besteht oder nach Entstehung ringt.

Vergeistigt und metaphysisch bei Spinoza, Malebranche, Leibniz, vereinfacht sich der dogmatische Rationalismus mehr und mehr unter Locke und den Deisten, die sich an die Menschen der Welt, an die Gesellschaft wenden. Für die Deisten ist die Vernunft nicht nur der Gegensatz zur Überlieferung und zur Autorität; sie schließt allen Glauben an Dinge aus, die unsere klaren Ideen oder die Natur, von

der wir selbst ein Teil sind, überschreiten. Von nun an verbannt die Vernunft systematisch alle Mysterien, jedes von den positiven Religionen überkommene Dogma. Sie läßt nur die sogenannte natürliche oder philosophische Religion bestehen, für die sie einen angemessenen Ausdruck in dem doppelten Bekenntnis der Existenz Gottes als des Erbauers der Welt und der Unsterblichkeit der Seele als Bedingung zur Erfüllung der Gerechtigkeit zu finden glaubt. Durch das Bekenntnis dieser Lehren glaubt der Deismus auf genau dem gleichen Boden zu stehen wie die Naturwissenschaften. Vollständig gleichartig sind in seinen Augen die physikalischen und moralischen Wahrheiten. Keinerlei Wirksamkeit wird der ersten Ursache zugeschrieben, die den von der Wissenschaft aufgestellten mechanischen Gesetzen widersprechen könnte. Der Rationalismus verwirft das Wunder und die Vorsehung im einzelnen.

Das Eigentümliche an diesem Rationalismus war, daß er die Religion mehr und mehr aller charakteristischen Elemente beraubte, um sie auf eine kleine Anzahl sehr trockener und sehr abstrakter Formeln zu beschränken, die sich mehr dazu eigneten, Stoff zu Schlußfolgerungen zu bieten, als das Sehnen der menschlichen Seele zu befriedigen. Und andererseits waren diese angeblich rationalen Beweise der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele in den Augen unparteiischer Kritik weit davon entfernt, die wissenschaftliche Klarheit zu besitzen, die sie vorgaben.

Es kann uns also nicht überraschen, daß der moderne Rationalismus den Versuch unternahm, die Beziehungen zwischen der Religion und der Wissenschaft von einem andern Gesichtspunkte als dem objektiven und dogmatischen aus zu erklären.

Schon Pascal sucht die Grundlagen seiner Beweise in den Bedingungen der menschlichen Erkenntnis, des Lebens, der Tätigkeit, das heißt in den Eigenschaften des bewußten Subjekts und nicht in denen des Wesens an sich. Er unter-

scheidet von der Vernunft im engsten Sinn des Wortes das Gefühl, das auch Vernunft, das heißt Ordnung und Verknüpfung ist, aber eine unendlich feinere Vernunft, deren kaum erkennbare Prinzipien den Bereich des mathematischen Geistes überschreiten. Gegenstand dieser höheren Vernunft sind nicht die logischen Abstraktionen, sondern die Dinge selbst. Die Beweise, die sie fordert, bis ans Ende auszuführen, ist eine Aufgabe, die unsere Kräfte übersteigt. Glücklicherweise drückt sich diese konkrete Vernunft in uns durch ein unmittelbares Erblicken der Wahrheit aus, durch eine Intuition, mit der unser Gefühl, unser Instinkt, unsere Natur begabt sind. Die Intuitionen des Gefühls zu verwerfen, um seine Beistimmung auf die Vernunftsschlüsse des mathematischen Geistes zu beschränken, ist widersinnig; denn tatsächlich ist es schon das Gefühl oder der Instinkt, der uns die Begriffe des Raums, der Zeit, der Bewegung, der Zahl, die Grundlagen unserer Wissenschaft gibt. Die Vernunft braucht das Gefühl, um ihre Schlüsse darauf zu stützen. Wie das Gefühl weiß, daß der Raum drei Dimensionen hat, so weiß es auch, wenn es nicht irre geleitet ist, daß ein Gott ist.

Die sogenannte kritische Methode, die von der Analyse der Mittel unserer Erkenntnis ausgeht, und nach dem Ursprung unserer Vorstellungen deren Gültigkeit und Wert beurteilt, wurde schon von Pascal ausgeübt und scharf abgegrenzt. Dieser Philosoph hob einen Unterschied hervor, den schon Descartes betont hatte, den zwischen der eigentlichen Erkenntnis und der gefühlsmäßigen Überzeugung oder dem Glauben. Eigentliche Erkenntnis ist da, wo man unanfechtbare Beweise für die Wahrheit dessen hat, was man behauptet. Wenn die Beweise, über die wir verfügen, nicht derart sind, so ist unsere Beistimmung nur gefühlsmäßige Überzeugung. Nun ist wichtig, zu bemerken, daß, während die Wissenschaft wirkliche Kenntnisse sucht und erwirbt, das praktische Leben fast ausschließlich auf Meinungen beruht. Die Macht der Gewohnheit, die Dunkelheit der Fragen, die Notwendigkeit,

sich ohne Zögern zu entschließen, um handeln zu können, machen die einfache Überzeugung, den Glauben, und nicht die Erkenntnis zum gewohnheitsmäßigen Grundsatz unseres Urteils. Nicht als ob wir ohne Vernunft urteilten; wir richten uns nach der Wahrscheinlichkeit und besonders nach glaubwürdigen Zeugnissen. Wie soll man also den religiösen Glauben ausschließen unter dem Vorwand, daß er nur Glauben sei? Er ist um so mehr berechtigt, als er zum Bürgen die Wahrhaftigkeit Gottes selbst hat. Wenn man sorgfältig nur das beibehält, was wirklich göttliche Offenbarung ist, und sich überzeugt, daß man den wahren Sinn davon erfaßt hat, so ist der religiöse Glaube ein ebenso zuverlässiger Grundsatz wie die eigentliche Erkenntnis.

Die scharfsinnige und freie Philosophie des Weltmannes ist der Ursprung des gelehrten und tiefen Systems von Kant. In der Beschaffenheit und Tätigkeit der Vernunft findet Kant alle Grundbedingungen der Wissenschaft wie der Religion. Die Vernunft begründet die Wissenschaft. Sie bildet sie nicht nur, das wäre unmöglich, mit den Mitteln, die ihr die Erfahrung liefert; aus ihr selbst entspringen die Begriffe des Raumes und der Zeit, der Beharrlichkeit und der Kausalität, ohne die die Wissenschaft unmöglich wäre. Warum sollte sich aber die Vernunft, die die gegebene Welt beherrscht, nicht die Aufgabe stellen, diese Welt nicht allein zu kennen, sondern umzugestalten, sie mehr und mehr zum Ausdruck ihrer eigenen Natur, ihres eigenen Willens zu machen? Könnte sich nicht die Vernunft statt allein theoretisch und betrachtend, auch tätig, wirkend und schaffend gestalten? Und könnte sie nicht diese Wirkung statt allein auf den menschlichen Willen, auch auf die äußere, materielle Welt ausüben, zu der dieser Wille in Beziehung steht? — Ohne Zweifel kann eine solche Möglichkeit nur ein Gegenstand des Glaubens, nicht des Wissens sein; aber es ist ein Glaube, den die Vernunft, wenn man sie unbeschränkt zu Rate zieht, rechtfertigt, befiehlt und genau bestimmt. Die Vernunft ist das

Erhabenste, was es gibt; wenn wir dafür wirken können, ihr die Herrschaft zu verschaffen, so müssen wir es tun. Und wenn uns durch unsere Beschaffenheit gewisse Ideen zur Verwirklichung dieser Aufgabe eine praktisch notwendige Hilfe sind, so müssen wir diesen Ideen beistimmen. Derart sind die Ideen der Freiheit, Gottes, der Unsterblichkeit nicht nur im theoretischen, sondern im praktischen und moralischen Sinn aufgefaßt. Die Religion ist der praktische Glaube, daß das Werk der Vernunft der Verwirklichung fähig ist; ein unentbehrlicher Glaube, damit wir uns von ganzer Seele diesem Werke widmen, das Mühe und Opfer von uns verlangt. Wir werden also den moralischen und religiösen Glauben beherzigen. So begründet dieselbe Vernunft bei Kant, bald theoretisch, bald praktisch, je nachdem sie beabsichtigt, die Dinge zu erkennen, oder den Willen zu leiten, sowohl die Wissenschaft, wie die Moral, aus der die Religion hervorgeht; sie sichert jeder ihre Unabhängigkeit auf ihrem Gebiet zu und verbindet sie doch miteinander durch ihr beiderseitiges Verhältnis zu einem gemeinsamen Grund.

Diese Verbindung ist noch verstärkt und klarer hervorgehoben bei Kants idealistischen Nachfolgern. Fichte versucht, die Behauptung aufzustellen, daß die Welt der Wirklichkeit, die sich der wissenschaftlichen Beobachtung darbietet, schon naturgemäß von der Moral und der Zweckmäßigkeit durchdrungen ist, daß sie im Grunde nur der Geist selber ist, der sich durch eine unbewußte Tätigkeit des Gemüts in Gegenstand und Bild umwandelt, um durch die Reflexion über dieses Bild zum Bewußtsein seiner selbst zu kommen. Von nun an sind die Vernunft, die Gerechtigkeit, die Humanität in unserer Welt nicht mehr Fremdlinge, die sich durch allerlei Kunstgriffe einen Platz zu schaffen und die Natur zu ersetzen suchen müssen. Der freie und gute Wille setzt durch eigene Kraft die Natur. Das moralische Bewußtsein, dieser Strahl der Unendlichkeit, ist das Prinzip unseres Lebens in dieser Welt. Die Religion, die uns an der

Kausalität der Vernunft teilnehmen läßt, ist für die Wissenschaft, die deren Werke feststellt, das, was der Himmelsdunst für die Wasser ist, die die Erde befruchten.

Für Hegel sind Wissenschaft und Religion nichts als notwendige und logisch einander folgende „Momente" der Entwicklung des Geistes. Die Naturwissenschaft ist die Kenntnis der Dinge in ihrem Außersichsein, das heißt, soweit sie Bewußtsein und Freiheit entbehren. Dieser Zustand ist nur ein Abschnitt, den die Idee durchschreiten muß, um persönlich zu werden und für die Verwirklichung des Geistes zu arbeiten. In seiner allerkompliziertesten Form, dem menschlichen Organismus, wird das äußere und materielle Wesen einer besonderen Entwicklung fähig, die man Geschichte nennt. Begünstigt von dem Zwiespalt der Interessen und des Willens, von dem Kampf gegen das Leiden und Übel, von den zahlreichen Erfindungen von Mitteln, von dem fortgesetzten Experimentieren, von der Schöpfung und Anhäufung moralischer Kräfte, die die Geschichte kennzeichnen, erwachen und entwickeln sich neue Kräfte im Menschen, das heißt in der Welt: das Gewissen und die Freiheit. Von nun an vergeistigt sich, was nur Materie war; die Form wird, ohne je zu zerbrechen oder zu verschwinden, die immer freiere und vollere Verwirklichung des Geistes. Die Individualität, die Familie, die Gesellschaft, der Staat sind einander folgende Momente dieser Entwicklung. Und das Werk des lebendigen Geistes erreicht seine höchste Vollendung in der Kunst, in der geoffenbarten Religion, in der Philosophie endlich, die gewissermaßen die Religion an sich ist, befreit von den Symbolen, mit denen die Kunst und die positiven Religionen sie umgeben haben.

Die Hegelsche Philosophie besteht im letzten Grunde darin, daß wir Gott in der Welt und durch die Welt sich bilden und Bewußtsein seiner selbst gewinnen sehen, und daß wir selbst die Träger und die Verwirklichung dieses höchsten Bewußtseins werden. Die Wissenschaft an sich hat nichts

Religiöses, sie bleibt der Religion fremd. Aber für den Philosophen, der der inneren und notwendigen Umgestaltung der Idee folgt, ist die Wissenschaft nur ein Moment im Fortschritt des Seins; sie richtet sich unbewußt nach einem höheren Grad der Erkenntnis, des Bewußtseins; und der von ihr angegebenen Richtung folgend, führt der Gedanke logischerweise zur Religion und Philosophie. Jeder Glaube hat das Streben, Verstand zu werden. Was in der Wissenschaft blinder Glaube an einen gegebenen Stoff ist, wird in der Kunst, der Religion und Philosophie Ausdruck, Gefühl, Erkenntnis des Prinzips der Dinge.

So hat sich der cartesianische Rationalismus im objektiven und im subjektiven Sinne entwickelt. Eine dritte Entwicklungsart dieses Rationalismus hat man die Aufklärungsphilosophie genannt. Diese in ihren Kundgebungen sehr verschiedenartige Philosophie, die im 18. Jahrhundert blühte, kennzeichnete sich im allgemeinen dadurch, daß sie den reinen, vom Gefühl abgesonderten Verstand, die klare und deutliche Erkenntnis, die Wissenschaft, für genügend ansah, um die Vollkommenheit und das Glück der Menschheit zu sichern. In Frankreich vereinigte sie bei La Mettrie und bei den Enzyklopädisten Helvetius und Holbach Bacon mit Descartes und wurde zu einer Art empirischen, sogar materialistischen Rationalismus, der dem religiösen Glauben von Grund aus feindlich war. Sie pries mit Begeisterung die Fortschritte der Wissenschaften und verbreitete eine Art religiösen Glaubens an den moralischen und politischen Fortschritt als die notwendige und natürliche Folge des wissenschaftlichen und geistigen Fortschrittes. Der schönste Ausdruck dieses weitgehenden Vertrauens in die praktische Wirkungsfähigkeit der Aufklärung ist das berühmte Werk von Condorcet: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.*

* * *

Im Gegensatz zu den verschiedenen Formen des Rationalismus tauchte seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, besonders in England, eine Moralphilosophie auf, die das irrationelle Element der menschlichen Natur, das Gefühl, den Instinkt als das ursprüngliche und grundlegende ansah. So stellt Shaftesbury der Philosophie der Reflexion den hellenischen Sinn für Natur und Harmonie entgegen und legt das Kennzeichen des moralisch Guten in ein unmittelbares und instinktives ästhetisches Gefühl. Butler schreibt diese Rolle dem Gewissen zu, Hutcheson dem moralischen Sinn. Die skeptische Philosophie Hume's gipfelt in einem Vertrauen auf die Natur, die Mutter der Gewohnheit, und seine Moral stützt sich auf die natürliche Sympathie des Menschen zum Menschen. Die Sympathie ist auch das Prinzip des Nationalökonomen Adam Smith. Und die schottische Schule, die sich vorgenommen hatte, die Rolle und den Wert der Intuition oder unmittelbaren Erfahrung im Gegensatz zur Dialektik im ganzen Umfang wieder herzustellen, verherrlicht den gesunden Menschenverstand in seinen nicht weiter abzuleitenden theoretischen und praktischen Grundtatsachen.

Augenscheinlich knüpft sich an diese erneute Wiedergeburt des antiken Naturalismus, wo der Instinkt über die Reflexion gestellt wurde, die moralische Revolution, die vorzüglich Rousseau befördert hat. Der Enthusiasmus, mit dem sein Discours von 1750 aufgenommen wurde, beweist, wie sehr die Ideen, die er darin verteidigt, in der Luft lagen. Aus seinem inneren Leben, aus seinem Charakter und seinem Genie mehr noch als aus seiner Lektüre und seinen philosophischen Betrachtungen schöpft Rousseau die Lehre, die für ihn so klar ist wie eine erprobte Wahrheit, daß das Gefühl an sich ein unabhängiges und absolutes Prinzip ist, das keineswegs von der geistigen Erkenntnis abhängt, sondern sie im Gegenteil beherrscht, so daß unsere Ideen meistens nur logische Konstruktionen, nachträglich

erfundene Romane sind, um unsere Gefühle zu erklären und zu rechtfertigen. Von diesem Standpunkt aus urteilt Rousseau, daß das, was man Fortschritt und Zivilisation nennt, in Wirklichkeit nur Entartung und Irrtum sei; denn der Grundsatz dieser Zivilisation ist im Gegensatz zur natürlichen Ordnung die Vorherrschaft des Verstandes über das Gefühl, des Künstlichen über das Ursprüngliche, der Wissenschaft über die Sitten. Anfangs von der Natur, vom Instinkt, als von der Quelle des Lebens geleitet, hatte die Menschheit gesündigt, als sie die Früchte des Baumes der Wissenschaft kostete, der stolzen Vernunft, die sich zum Herrschen berechtigt glaubt. Von nun an war sie dem Tod geweiht, wenn sie sich nicht bekehrte und wieder in die Bahnen der Natur einlenkte. In allen Dingen den Vorrang des Gefühls, der Intuition, der unmittelbaren Wahrnehmung wieder herzustellen und auf diesen Grundlagen den Gebrauch der Vernunft zu regeln, das war das Heil, da lag das Mittel, einen Zustand ins Leben zu rufen, der dem ursprünglichen Eden um so viel überlegen war, als ein vernünftiges Wesen, ein Mensch über dem dummen und beschränkten Tiere steht.

Rousseaus Gedanken über die Religion sind die Anwendung dieser Grundsätze.

Es kommt nicht darauf an, daß er ungefähr die gleichen Dogmen anerkennt wie die damaligen Deisten, und daß sich seine Naturreligion, von außen gesehen, kaum von der der sogenannten Philosophen unterscheidet. Das Neue und Wesentliche ist die Quelle, aus der er seine Gedanken schöpft, die Art, wie er daran glaubt und wie er sie lehrt. Für ihn sind es keine abstrakten Lehren, die sich durch Vernunftschlüsse beweisen lassen; es sind natürliche Ergüsse seiner individuellen Seele. „Ich will dir keinen Beweis geben," sagt der savoyische Vikar, als er sein Glaubensbekenntnis ablegt: „ich will nicht einmal versuchen, dich zu überzeugen; es genügt mir, darzulegen, was ich in der Einfalt meines Herzens denke. Ziehe dein eigenes Herz während

meines Gespräches zu Rate, das ist alles, was ich verlange. Man sagt uns, das Gewissen sei ein Werk der Vorurteile; dagegen weiß ich aus eigner Erfahrung, daß es hartnäckig auf der Befolgung der Naturgebote gegen alle Menschengesetze besteht."

So geht die Religion aus dem Herzen, dem Gefühl, dem Gewissen, der Natur hervor, wie aus einer ersten und unabhängigen Quelle. Sie hat als Ziel die Befriedigung unserer Herzensbedürfnisse, der Befreiung, Beherrschung und Veredlung unseres moralischen Lebens; alles, was außerhalb dieses Grundsatzes und dieses Zieles steht, ist nicht nur überflüssig, sondern schädlich.

Diese Gedanken mit Klarheit und Bestimmtheit zu behaupten und den Gegensatz zu den hergebrachten Ideen kräftig hervorzuheben, war schon eine bedeutende Tat. Was aus diesem Werk eine Revolution machte, war die Begeisterung, die es belebte, und deren Ausdruck Rousseaus Sprache war. Seine Schriften waren die Verwirklichung seiner Lehre; es war die Natur mit ihrem unwiderstehlichen Feuer, es war die Ursprünglichkeit, das Leben, die Leidenschaft, der Glaube, die Tat, die in eine Literatur einfielen, in der der trockene Verstand herrschte, und die die Logik, die Ideen, die Tatsachen und Vernunftschlüsse, alle Werkzeuge der geistigen Kultur verdrängten oder ihren Zwecken anpaßten.

Von dieser Auffassung der Religion gingen zwei bemerkenswerte Folgen aus.

Auf das Gefühl als auf einen unmittelbaren und ursprünglichen Grundsatz zurückgeführt, der von der Erkenntnis von Grund auf unterschieden ist, hatte die Religion nichts mehr mit der Wissenschaft gemein. Wissenschaft und Religion sprachen vollständig verschiedene Sprachen. Sie konnten sich also unbegrenzt entwickeln, ohne Gefahr, jemals aneinanderzustoßen.

Andererseits mußte sich das Gefühl ganz anders gegen die positiven Religionen verhalten wie die Vernunft. Die

Vernunft neigte dazu, die Religion auszutrocknen, sie aller der Teile zu entkleiden, die sich nur auf die Einbildungskraft und das Gefühl stützten, um sie auf die wenigen Gedanken zu beschränken, die methodisch aus den sichersten Ergebnissen der wissenschaftlichen und philosophischen Forschung gefolgert werden können. Daraus entspringt der Deismus, dieser dürftige Ersatz der Religionen für die rationalistischen Philosophen.

Aber das Gefühl hat andere Bedürfnisse, andere Hilfsmittel, eine ungleich größere Kühnheit. Warum sollte es, da es ursprünglich ist, wie die Vernunft, und mehr als diese vielleicht, seinen Ausdruck auf die von der Wissenschaft genehmigten Formeln beschränken? Seiner Natur nach ist das Herz schöpferisch. Das überströmende Leben ergießt sich in Bildern, in Ideenverbindungen, in Mythen und Gedichten. Der Religion ins Herz gelegt und für selbständig erklärt, konnte sich das Gefühl nicht an das Vermächtnis des rationalen Deismus halten, in dem Rousseau seinen maßgebenden Ausdruck zu erkennen geglaubt hatte. Das Genie kann sich nicht damit begnügen, fertige Sätze zu wiederholen. Das Unbelebte wird von dem Lebendigen ausgestoßen oder gestaltet sich derart um, daß es selbst Leben bekommt. Und so wird nicht nur das Gefühl, wie Rousseau es versteht, die erstarrten Formeln der Philosophen durch lebendige Erzeugnisse ersetzen; es liegt auf der Hand, daß es auch von Anfang an die systematische Feindlichkeit der Rationalisten gegen die traditionellen Formen und Symbole, die so viel reicher sind als die philosophischen Begriffe, nicht aufrechterhalten wird. Diese Formen sprechen zum Herzen und zur Einbildungskraft, wo sie auch ihren Ursprung haben. Wie soll sie das Herz zurückweisen, ohne ihre Wirkungskraft zu erproben? „Ich gestehe," sagt der savoyische Priester, „daß die Heiligkeit des Evangeliums ein Beweis ist, der zu meinem Herzen spricht, und daß ich sogar bedauern würde, eine gute Entgegnung darauf zu finden. Seht die

Bücher der Philosophen mit all ihrer Pracht; wie klein sie gegen dieses sind. Ihr haltet mir Sokrates entgegen, sein Wissen, seinen Geist. — Welcher Abstand zwischen ihm und dem Sohne der Maria! Wenn das Leben und das Sterben des Sokrates das eines Weisen ist, so ist Leben und Sterben Jesu das eines Gottes."

Das Werk Rousseaus kann sowenig in Religion, wie in Politik, in Moral oder Erziehung ein Endpunkt sein; es ist ein Ausgangspunkt. Aus den Ideen, die ihn erfüllen, soll die Wiederherstellung der Religion hervorgehen.

Der vorzüglichste Zeuge und Herold dieser Wiederherstellung ist der Verfasser des „Génie du Christianisme". — Auf den Grundsatz Rousseaus, die Herrschaft des Gefühls, gestützt, setzt Chateaubriand im Einzelleben wie in der Gesellschaft nicht nur die unbestimmten Abstraktionen der sogenannten natürlichen Religion, sondern die Dogmen, Riten und Überlieferungen des Katholizismus in ihrer genauen und bestimmten Form wieder ein. Er sieht nicht im entferntesten in diesen Einzelheiten eine wertlose Bürde, mit der Begründung, daß sie sich nicht aus den Gesetzen der reinen Vernunft folgern lassen; alle Einzelheiten des äußeren Kultus sind für ihn ebensowohl wie der moralische Gehalt der Religion der Beweis ihres göttlichen Ursprungs, weil all diese Einzelheiten die Einbildungskraft und das Herz ansprechen und das Gewissen des Menschen entzücken, bewegen, trösten, beruhigen, stärken und erheben. Der Weg, sagt er, dem man heute folgen muß, führt von der Wirkung zur Ursache, und es gilt nicht, zu beweisen, daß das Christentum vorzüglich ist, weil es von Gott kommt, sondern daß es von Gott kommt, weil es vorzüglich ist. Die Poesie der Glocken ist ein stärkerer Beweis als ein Vernunftschluß, denn sie wird gefühlt und erlebt, während uns der Vernunftschluß gleichgültig läßt.

Beziehen sich denn aber, könnte man einwenden, dieser Glaube und diese Gebräuche, deren entzückende und wohl-

tätige Wirkung mit so viel Beredsamkeit gerühmt wird, zum wenigsten auf wahre und bestehende Gegenstände, oder sind sie nicht vielmehr die eitle Befriedigung unserer Wünsche und Träume? Es ist klar, daß diese Frage für den Verfasser des „Génie du Christianisme" ohne jede Bedeutung ist. Seine Darstellung macht das Christentum liebenswert wegen der Schönheit seines Kultus, wegen des Genies seiner Redner, wegen der Tugend seiner Apostel und Jünger. Was braucht es mehr? Ist die Liebe nicht selbst eine Realität? Vielleicht die tiefste und wahrste von allen? Warum sollte die Wahrheit, die darin besteht, im Einklang mit den Forderungen der Liebe, des Lebens, des Seins zu stehen, weniger wahr sein als die, die sich an den Abstraktionen des Verstandes mißt?

Diese mehr oder weniger klar begriffenen und ausgedrückten Gedanken leiteten die Bewegung, die man die Romantik genannt hat. Das Gefühl ist die einzige Richtschnur; das Leben, das Bewußtsein zu leben und zu fühlen ist das Ziel, das sich der höhere Mensch stellt. Dieser flieht die Abstraktionen, die nur die nackteste Vernunft berühren. Er gibt sich der Poesie, der Leidenschaft, der Begeisterung hin, die die Seele in Schwingung versetzen. Er liebt das Leiden und die Tränen, die das Selbstbewußtsein wunderbar erregen. Er interessiert sich für jeden Lebensausdruck, den die Literatur anderer Völker, die Geschichte anderer Zeiten bieten kann. Er selbst will die Art entschwundener Zeitalter zu denken und zu fühlen wieder erwecken und selbst erleben. Er hat eine Vorliebe für die Religion, die seine Seele dadurch erweitert, daß sie in ihr den Schauer vor dem Unendlichen erweckt und nährt; und wenn er der Neigung seiner Phantasie folgt, zieht es ihn mit besonderer Vorliebe zu den konkreten und positiven Lehren und Gebräuchen der geoffenbarten Religionen.

Begibt er sich, wenn er sich so dem Gefühl überläßt, in Gefahr, mit der Wissenschaft in Widerstreit zu treten? Dem

reinen Romantiker ist diese Schwierigkeit fremd. Der Gelehrte analysiert und folgert; er aber lebt, glaubt und liebt. Wie könnte ihm die Wissenschaft sein Ich rauben?

Diese Auffassung der Dinge drückt sich in der Wendung aus, die die Schulstudien und die Philosophie, besonders in Frankreich, genommen haben. Unter den Namen Naturwissenschaft und Humanismus haben sich die Ausbildung des Geschmacks, des Gefühls, der Seele einerseits und die Kenntnis der Mathematik und der Naturgesetze andererseits voneinander getrennt und selbständig gemacht. Nicht nur genügten sich die Geisteswissenschaften, sie nahmen auch den Vorrang für sich in Anspruch, ebenso wie der Mensch, das Gefühl und das Leben höher geschätzt wurden als die Natur und ihr Mechanismus.

Und die Philosophie, die bei einem Platon, einem Descartes, und Leibniz noch so eng mit der Naturwissenschaft verbunden war, wurde im Unterricht ausschließlich literarisch und absichtlich gefühlsmäßig und erkannte mit Chateaubriand an, daß sich der Wert der Lehren nach ihren Folgen, nach dem heilsamen oder schädlichen Charakter ihres Einflusses bemessen lasse. Im allgemeinen zurückhaltend in religiösen Dingen, soweit sie sich schmeichelte, den klassischen Gesichtspunkt der Vernunft aufrechtzuerhalten, war sie in Wahrheit religiös gerichtet, wodurch sie die Grundlage romantischen Gefühls verriet, die sich hinter ihrem vorsichtigen Rationalismus verbarg. —

Diese bedeutungsvolle Umwälzung, die nach Rousseau allmächtig wurde, aber vor ihm aus dem Erwachen des hellenischen Natursinns im Gegensatz zu der abstrakten Ideologie geboren wurde, war nicht auf Frankreich beschränkt. Sie trat unter verschiedenen Formen in allen Ländern Europas hervor. Besonders eigenartig und fruchtbar zeigt sie sich in der deutschen Romantik, deren Wahlspruch sozusagen das Wort von Novalis war: Die Poesie ist das echt absolut Reelle.

Vom Anfang des 19. Jahrhunderts an war der Grundsatz der Romantik durch den großen Theologen Schleiermacher der Religion ins Herz gepflanzt.

Weder der Verstand noch der Wille können uns, nach Schleiermacher, auf das religiöse Gebiet führen. Die Religion ist weder eine Erkenntnis, noch eine Vorschrift, sie ist ein Leben, eine Erfahrung; und die Quelle dieses Lebens ruht im tiefsten Grunde unseres Seins: dem Gefühl. Von der Erkenntnis der Religion zur Religion selbst zu kommen, ist unmöglich; die Religion ist ursprünglich.

Wer die religiöse Erregung empfindet, ist bestrebt, sich durch den Verstand die Beschaffenheit und den Grund seines Seelenzustandes zu erklären; und er findet, daß sein Gefühl im Grunde das der vollständigen Abhängigkeit des Geschöpfes in bezug auf die unendliche Ursache des Weltalls ist. Die Entwicklung, die spontane Ausstrahlung dieses Gefühls, das ist das religiöse Leben. Sein Erfolg ist, die Persönlichkeit zu erheben, was weder die Wissenschaft noch die Moral gekonnt hätte. Es ist bestrebt, sich auszudrücken; aber nicht durch adäquate Vorstellungen, was unmöglich wäre, sondern durch Symbole, die es dem Bewußtsein nahebringen, und die die Gemütsbewegungen mitteilbar machen. Das, was man Dogma nennt, ist nichts anderes, als eine geistige Darstellung des Gegenstandes oder der Ursache dieser Gefühle. Bald schafft das Gefühl, den Verstand befruchtend, unmittelbar Symbole durch die Kraft des Genies; bald bedient es sich der Symbole, die ihm schon bestehende Religionen bieten. Aber auch diese Symbole nimmt es nicht untätig auf, es flößt ihnen Leben ein und bewahrt so ihren religiösen Charakter. Die Überlieferungen und Dogmen haben nur Sinn, nur Wert, wenn sie durch das Gefühl des einzelnen beständig neu belebt werden.

Die Wissenschaft kann übrigens der Schöpfung oder Annahme irgendeines religiösen Symbols keinerlei Hindernis entgegenstellen. Ist doch die Wissenschaft selbst nur eine

symbolische Vorstellungsart. Sie drückt durch Zeichen die Bemühung aus, die der Geist macht, um die Dinge zu verstehen, das heißt, die Identität des Seins und des Denkens zu begreifen, ein für uns unerreichbares Ideal.

Im ganzen genommen, ist bei Schleiermacher das Sein dem Wissen überlegen. Die Wahrheit und das Leben sind ein und dasselbe; die Erhebung des höheren Lebens, des Seelen- und Gemütslebens, ist die höchste Wahrheit. Alles, was Formel, Dogma, Buchstabe, Sache, Stoff ist, hat nur Wert als Symbol dieser über unser Verstehen hinausgehenden Wahrheit.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts wird die der Romantik entsprechende Auffassung der Religion, die sich in Deutschland mehr metaphysisch, in Frankreich mehr literarisch entwickelt, vorherrschend. Die Religion ruhte damals im wesentlichen nicht im Verstande, sondern im Gefühl; sie hatte ihre Grundsätze, ihre Beweise, ihre Werke, die sich der Vernunft im Namen einer transzendenten Autorität aufdrängten. Ohne Zweifel fehlte es nicht an Verteidigern der Religion, die die verrosteten Waffen der großen Rationalisten des 17. Jahrhunderts wieder aufnahmen, oder neue zu schmieden versuchten, um, auch sie im Namen der Vernunft, dem Gegner, der sich auf diese berief, die Stirne zu bieten. Aber das Leben stand auf seiten derer, die, unbekümmert um die unabhängige Wissenschaft und Vernunft, ohne Sorge um eine Verbindung mit der Philosophie und mit den zeitlichen Kräften, die religiöse Wahrheit in ihrer ganzen Ursprünglichkeit und ihrem ganzen Umfang entfalteten. Was blühte, war die freie Religion, die auf ihre eignen Autoritäten, das Gefühl, den Glauben, die Überlieferung gestützt, an der Entwicklung und Erhöhung der geistigen Kräfte arbeitete.

Die Wissenschaft ihrerseits hatte sich gewöhnt, die Religion nicht zu beachten. Immer ausschließlicher beanspruchte sie allein den Boden der Erfahrung und sah die immanenten

Beziehungen der Erscheinungen als ihren einzigen Gegenstand an. Was gingen sie die Lehren an, die auf einem andern Grundsatz begründet, nach ganz anderen Zielen strebten? Diese beiden Gesichtspunkte konnten in derselben Persönlichkeit nebeneinander bestehen, sie vermischten sich nicht. An der Schwelle seines Laboratoriums ließ der Gelehrte beim Eintreten seine religiösen Überzeugungen, um sie beim Verlassen dort wieder aufzunehmen.

Kurz zusammengefaßt, war also die Beziehung zwischen Wissenschaft und Religion, die sich im Laufe des 19. Jahrhunderts herausgebildet hatte, ein vollständiger Dualismus. Wissenschaft und Religion waren nicht mehr zwei einander trotz ihres verschiedenen Wertes entsprechende Ausdrücke ein und desselben Gegenstandes, der göttlichen Vernunft, wie früher in der griechischen Philosophie; es waren nicht mehr zwei gegebene Wahrheiten, deren Übereinstimmung man beweisen konnte, wie bei den Scholastikern; Wissenschaft und Religion hatten nicht mehr wie bei den modernen Rationalisten einen gemeinsamen Bürgen, die Vernunft; jede in ihrer Art unabhängig, waren sie in allen Punkten ebenso verschieden, wie, nach der herrschenden Psychologie, die beiden Eigenschaften der Seele, Verstand und Gefühl, auf die sie sich bezogen. Dank dieser gegenseitigen Unabhängigkeit konnten sie sich zusammen in ein und demselben Bewußtsein befinden. Sie bestanden da nebeneinander, wie zwei materielle, undurchdringliche Atome im Raume nebeneinander gelagert sind. Sie hatten sich ausdrücklich oder stillschweigend verständigt, sich gegenseitig der genauen Untersuchung ihrer Grundsätze zu enthalten. Beiderseitige Achtung vor der erworbenen Stellung und dadurch Sicherheit und Freiheit für jede: das war der Wahlspruch der Zeit. —

Erster Teil.

Die naturalistische Richtung.

Erstes Kapitel.

Auguste Comte und die Religion der Humanität.

Nichts ist klarer und nichts bequemer, um die Gedanken in seinem Kopfe zu ordnen, und um eine abstrakte Diskussion zu führen, als genaue Definitionen und unüberschreitbare Grenzlinien. In das Gefühl und in den Verstand wie in zwei durch eine dichte Scheidewand getrennte Fächer eingeschlossen, hatten Religion und Wissenschaft keine Aussicht, miteinander in Streit zu geraten. Es genügte, daß jede von ihnen bei der anderen die Freiheit anerkannte, die sie selbst beanspruchte und genoß. So löste sich das Problem der Beziehungen zwischen Wissenschaft und Religion in der Begriffswelt sehr leicht. Anders war es in der wirklichen Welt.

Tatsächlich beabsichtigten weder die Wissenschaft noch die Religion, ihre Zuständigkeit und Tätigkeit auf ihr Gebiet zu beschränken, soweit man es auch ausdehnte. Die Forderung des damals anerkannten Grundsatzes: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist, war in dem Sinne, in dem man ihn verstand, nicht nur die, daß die religiösen Fähigkeiten im Menschen nichts mit den wissenschaftlichen Fähigkeiten gemein haben, sondern daß es selbst in den Dingen zweierlei Welten gibt, Geist und Stoff; ein geistiges Gebiet und ein zeitliches Gebiet, die nirgends ineinander eingreifen. Diese Hypothese kann ein bequemer Kompromiß sein: sie ist nicht die gegebene Wirklichkeit, sie ist ungefähr das Gegenteil von dieser Wirklichkeit. Wo finden wir im Menschen die Scheidelinie zwischen

Gefühl und Verstand? wo in der Natur die Grenze zwischen Körper und Geist? Das war der Grund, daß sich die Religion, die um so mehr nach Ausdehnung verlangte, als sie unabhängig erklärt war, im Heiligtume des Gewissens beengt fühlte und nach der Eroberung der sichtbaren Welt trachtete. Andererseits erklärte die Wissenschaft, durch täglich augenfälligere Erfolge und durch das immer klarere Bewußtsein von ihrem Gegenstand und ihrer Methode erstarkt, daß die ganze Welt der Wirklichkeit in allen Teilen hinfort ihrer Forschung offen stehe, vorausgesetzt, daß sie ordnungsmäßig verfährt und nach Descartes Vorschrift vom Einfachen zum Zusammengesetzten, vom Leichten zum Schweren, von dem uns unmittelbar Erkennbaren zu dem, was wir nur mittelbar erkennen können, fortschreitet.

Jetzt ist der in der Theorie so geschickt ferngehaltene Zwist in der Praxis unvermeidlich. Wenn die Religion beansprucht, die Körper ebensowohl zu beherrschen wie den Geist, und die Wissenschaft über den Geist sowohl wie über die Körper herrschen will, so stoßen sie notwendigerweise zusammen, und die Frage drängt sich uns auf, wie sich dieser Zwiespalt lösen wird.

Zahlreiche Geister werden gewiß bei dem Glauben beharren, daß es am einfachsten sei, durch gegenseitige Einschränkungen einen Kompromiß zu schließen, der den Frieden sichert, und werden sich, da sie selbst auf dem weichen Kissen der Gleichgültigkeit gut schlafen, über den Lärm beschweren, den man um sie herum verursacht, und der sie aufwecken könnte. Groß wird die Zahl derer bleiben, die sich darauf berufen, daß ein Sankt Thomas, ein Descartes, ein Malebranche und Leibniz überlegene Geister waren, und sich fragen, warum man sich nicht mehr an die Beweise halten kann, die diesen Denkern genügt haben; sie ereifern sich über den Fortschritt einer zügellosen Kritik, über die ärgerliche Mißachtung, der die klassischen Kompromisse zum Opfer gefallen sind. Aber das menschliche Bewußtsein,

in seiner ganzen Dauer im Laufe der Zeiten betrachtet, ist nicht zu verwechseln mit den Geistesgewohnheiten einzelner Persönlichkeiten, auch wenn diese zahlreich sind und hervorragen durch Gelehrsamkeit und Talent. Das Bewußtsein ist eine Ordnung, und damit eine Vergleichung der verschiedenen durch die Erfahrung herbeigeführten Ideen; es ist das Bemühen, einen Einklang, eine Harmonie zwischen ihnen herzustellen, sei es durch gegenseitige Anpassung, sei es durch die Ausschaltung der einen zugunsten der anderen. Wenn Wissenschaft und Religion einander gegenüberstehen, muß daher notwendigerweise das Bewußtsein sie früher oder später miteinander vergleichen, um zu wissen, ob es ohne sich zu verleugnen auf irgendeine Weise beide nebeneinander aufrechterhalten kann, oder ob es sich entschließen muß, die eine zu verwerfen, um die andere zu erhalten.

Bei dieser sich ihm aufdrängenden Erwägung kann sich das Bewußtsein wohl durch diese oder jene Lehre, die früher ein großer Geist bekannte, beeinflussen lassen; es kann sich aber nur dadurch anregen lassen, nicht sie unverändert wiederherstellen; denn es ist sehr unwahrscheinlich, daß es nicht in den aus großen Umwälzungen hervorgegangenen Erscheinungen einige neue Elemente gibt, die eine geänderte Haltung fordern.

Dies Gefühl der notwendigen Vergleichung der Wissenschaft und der Religion erscheint allgemein bei den Denkern, die sich im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts mit diesem Gegenstand beschäftigt haben. Man kann sie in zwei Klassen teilen, je nachdem sie eine mehr naturalistische oder mehr spiritualistische Haltung bekundeten. An der Spitze der ersteren steht Auguste Comte.

I. Auguste Comtes Lehre über Wissenschaft und Religion.

Auguste Comtes System besteht in einem planmäßigen Gang von der Wissenschaft über die Philosophie zur Reli-

gion. Die Methode, nach der sich dieser Fortschritt vollzieht, und die die Bedeutung und den Wert der Schlüsse bestimmt, hat Comte die positive genannt; und dem System selbst, oder genauer seiner religiösen Vollendung, gibt er den Namen Positivismus. Diese Bezeichnung bedeutet erstens, daß Comte sich vornimmt, die wirklichen Bedürfnisse des menschlichen Geistes und nur diese zu befriedigen; zweitens, daß er als Mittel zu dieser Befriedigung nur ebenfalls wirkliche Kenntnisse annimmt, die sich auf wahre und dem menschlichen Geist zugängliche Tatsachen beziehen, und die unseren wirklichen Bedürfnissen angepaßt sein müssen. Nützlichkeit und Wirklichkeit: diese zwei Worte erschöpfen den Inhalt der Bezeichnung „positiv".

Aus diesen zwei Eigenschaften ergibt sich übrigens eine dritte, die systematische Gliederung; denn die menschlichen Kenntnisse und Gefühle, die, solange sie nicht ihrer wahren Regel unterworfen sind, einer sicheren Organisierung unfähig sind, werden in dem Augenblick ein endgültiges System bilden, wo sie auf ein gleichzeitig einziges und unanfechtbares Ziel bezogen werden.

* * *

Von den beiden wesentlichen Elementen eines positiven Begriffes, dem Wirklichen und dem Nützlichen, findet sich das erste in der Wissenschaft, und nur in ihr. Die Theologie und die Metaphysik, die ebenfalls behaupten, uns die Natur und die Dinge kennen zu lehren, sind illusorische Gebäude. Die Wissenschaft ist also die Grundlage des Positivismus; und um alles systematisch und nutzbar zu machen, was in unserem Bereich ist, fordert der Positivismus, daß alles, was uns gegeben ist, so betrachtet werde, daß es in den Rahmen der eigentlichen Wissenschaft paßt.

Tatsächlich sind die menschlichen Kenntnisse weit davon entfernt, jetzt schon alle diese wissenschaftliche Form aufzuweisen. Wenn Mathematik, Astronomie, Physik und Chemie

wahre Wissenschaften sind, so fängt die Biologie kaum erst an, sich aus den Windeln der Metaphysik frei zu machen; das Studium der eigentlich menschlichen Erscheinungen ist noch den dem wissenschaftlichen Gedanken fremden Literaten und Historikern überlassen.

Es handelt sich also in erster Linie darum, den wissenschaftlichen Gedanken zu bestimmen und zu sehen, wie dieser Gedanke auf alle Zweige des menschlichen Wissens angewendet werden kann.

Die Methode, der Auguste Comte hier folgt, ist sehr beachtenswert. Er geht vom Konkreten zum Konkreten, und nicht von einem a priori aufgestellten, abstrakten Prinzip zu dessen dialektischen Folgerungen. Er geht nicht von der Logik als von einer vermeintlichen Begriffswissenschaft aus, sondern von der Mathematik, der schon jetzt fest begründeten, wirklichen Wissenschaft.

Er fängt damit an, die Eigenschaften zu bestimmen, die die Mathematik zur Wissenschaft machen. Dann stellt er sich nicht die Aufgabe, diese Eigenschaften, wie sie sind, auf alle anderen Zweige des Wissens zu übertragen, sondern sie durch angemessene Umgestaltung, ohne das Wesentliche daran zu verändern, der Verschiedenheit der zu erkennenden Gegenstände anzupassen. Diese Anpassung nennt er Verallgemeinerung, Erweiterung. Die gleiche geistige Form wird sich dann, *mutatis mutandis*, in all unseren Kenntnissen wiederfinden, und die Wissenschaft wird gleichzeitig nur eins und doch verschieden sein.

Die Mathematik verdankt, nach Auguste Comte, ihre wissenschaftliche Form der ausschließlichen Erforschung der positiven Gesetze, das heißt der genauen und unveränderlichen Beziehungen zwischen gegebenen Begriffen. Dies ist also der Gegenstand, auf den, wenn er in angemessener Weise bestimmt ist, alle Gebiete unseres Wissens angewiesen werden sollten. Diese Bestimmung erhält man erstens dadurch, daß man an dem zu erkennenden Ding eine Seite sucht, die

erlaubt, es den Gesetzen der Wissenschaft unterzuordnen, und zweitens dadurch, daß man diese Gesetze selbst in einer Weise auffaßt, die zu der eigentlichen Natur des zu erkennenden Gegenstandes paßt.

Nach diesen Grundsätzen bestimmt Comte die jeder Klasse der Wissenschaften eigene Form und endet mit der Theorie einer neuen Wissenschaft, der Soziologie, die für die moralischen und sozialen Vorgänge das sein soll, was die Physik und Chemie für die Erscheinungen der anorganischen Natur sind.

Bezüglich der schon bestehenden Wissenschaften gibt er Anweisungen von wertvoller philosophischer Bedeutung.

Die Physik muß alles verwerfen, was den nicht zu beobachtenden Kräften gleicht, denen sie so lange phantastische Erklärungen entnommen hat. Um wirklich eine Wissenschaft zu sein, ist es notwendig und genügend, die in die Erscheinung tretenden Bedingungen der Naturerscheinungen zu bestimmen.

Die Biologie weist im Vergleich mit den physikalisch-chemischen Wissenschaften einen wesentlichen Unterschied auf. Die Gesetze, die sie erforscht, sind die gegenseitigen Beziehungen der Funktionen und Organe. Um diese Gesetze zu entdecken, muß man die metaphysische Hypothese von der Spontaneität des Lebens fernhalten und die Lebenserscheinungen als den allgemeinen Gesetzen der Materie unterworfen betrachten, von denen sie nur spezielle Modifikationen sind. Andererseits muß man sich hüten, die Biologie den anorganischen Wissenschaften zuzuordnen. In den anorganischen Wissenschaften geht der Geist vom Einfachen zum Zusammengesetzten. Der Grund dieser Regel liegt nicht darin, daß jede Wissenschaft in eben dieser Weise vorgehen sollte, sondern darin, daß uns das Einfache in denjenigen Erscheinungen, mit denen sich diese Wissenschaften beschäftigen, leichter zugänglich und früher bekannt ist als das Zusammengesetzte. Wenn es sich aber um lebende Wesen handelt, so

tritt der umgekehrte Fall ein. Hier ist uns das Ganze erreichbarer und bekannter als die einzelnen Teile. Während die Idee des Weltalls niemals positiv werden kann, weil das Weltall immer unsere Beobachtungsmittel übersteigen wird, sind es in der Biologie im Gegenteil die Einzelheiten, die unzugänglich bleiben: die Wesen sind uns um so besser erkennbar, je höher und komplizierter sie sind. Die Idee des Tieres ist klarer als die Idee der Pflanze, und die Idee des Menschen ist klarer als die der anderen Tiere; so daß der Begriff Mensch, der uns einzig unmittelbar gegeben ist, der notwendige Ausgangspunkt aller Biologie ist. Während also die physikalischen Wissenschaften vom einzelnen aufs Ganze gehen, muß die Biologie, gerade um gleich den physikalischen Wissenschaften eine Wissenschaft der Beobachtung, eine positive Wissenschaft zu bleiben, vom Ganzen zum Einzelnen vorgehen.

Wenn die positive Methode eine solche Modifikation erfahren mußte, um sich den Bedingungen der biologischen Wissenschaften anzupassen, kann man sich nicht wundern, daß es einer noch größeren Modifikation bedarf, um sie auf das Studium der moralischen und sozialen Tatsachen anzuwenden. Positiv bleibt sie trotz dieser Modifikationen, wenn sie sich wirklich geeignet erweist, in der scheinbaren Unordnung und Willkür der sozialen und menschlichen Welt Beziehungen aufzudecken, die der Idee des Naturgesetzes entsprechen.

Zunächst muß die Methode, da die Gesellschaft gleich dem lebenden Körper ein Consensus, eine Solidarität ist, die gleichen Modifikationen erfahren wie in der Biologie und vom Ganzen zu den Teilen gehen. In der Soziologie ist aber das Ganze nicht das Individuum, das hier vielmehr nur ein Glied, ein Teil ist; es ist die Gesellschaft, und in erster Linie die Menschheit. Der erste Gegenstand des Studiums der menschlichen Begebenheiten sind deshalb die Massenerscheinungen.

Das genügt noch nicht. Eine Unterscheidung, die in jeder Wissenschaft zu machen ist, die aber in den niederen Wissenschaften nur eine nebensächliche Bedeutung hat, wird hier wesentlich: die zwischen Statik und Dynamik. Die Statik studiert den sozialen Consensus oder Organismus in seinen Beziehungen zu seinen Existenzbedingungen, und ist die Theorie der Ordnung. Die Dynamik faßt die hervorragendste menschliche Erscheinung, den Fortschritt, in ein Gesetz.

Da die soziale Dynamik von der Gesamtheit zum einzelnen geht, muß sie zuerst den allgemeinen Fortschritt der Menschheit bestimmen. Sie wendet zu diesem Zweck eine besondere Beobachtungsart an, das Studium der allgemeinen Geschichte. Dieses Studium befaßt sich mit den menschlichen Massenerscheinungen, den einzigen, die von außen beobachtbar sind, den einzigen Tatsachen im eigentlichen Sinn des Wortes; aus der Betrachtung dieser Tatsachen hebt sie die allgemeinen Züge heraus, die die verschiedenen Zeitalter kennzeichnen. Für sich allein freilich würde die allgemeine Geschichte nicht genügen, die Soziologie zu begründen; aber verbunden mit der Kenntnis der der menschlichen Natur eingeborenen, grundlegenden und dauernden Neigungen kann sie die dynamischen Gesetze liefern, um die es sich handelt.

In dieser Hinsicht urteilt Auguste Comte nicht nur als Theoretiker. Er glaubt vielmehr in dem, was er das Gesetz der drei Stadien nennt, nämlich in der notwendigen Folge des theologischen, des metaphysischen und des positiven Stadiums, das tatsächliche Grundgesetz des menschlichen Fortschrittes entdeckt zu haben; und danach schließt er: *ab actu ad posse.*

Indem der Begriff der Wissenschaft sowohl in seinem Prinzip bestimmt als der Verschiedenheit der zu erkennenden Gegenstände in dieser Weise angepaßt wird, kann alles, was uns zugänglich ist, alles, was für uns existiert, Gegenstand der Wissenschaft werden.

* * *

Der Positivismus sucht aber das Wirkliche nur, um zum Nützlichen zu gelangen. Wie erhebt man sich von realen Kenntnissen, die die Wissenschaften liefern, zu wahrhaft positiven Kenntnissen?

Hier beginnt die eigentliche Rolle der Philosophie. Damit die Erforschung des Wirklichen mit der des Nützlichen zusammenfalle, muß die Philosophie das Nützliche definieren und die Wissenschaft darauf hinleiten; denn diese würde sich nicht von selbst die nötige Zucht auferlegen.

Im allgemeinen ist das Ziel, das die Menschheit verfolgt, die Kohärenz, die Harmonie, die Einheit der Begriffe und des Willens. In unserer Zeit, sagt Auguste Comte, wo diese Harmonie, die bis jetzt durch die Herrschaft der Kirche gesichert war, durch die Revolution zerstört ist, ist der zu verfolgende Gegenstand die Wiederherstellung der Gesellschaft durch die Aufstellung eines neuen, unerschütterlichen und endgültigen Systems der Gesetze. — Der Irrtum, der uns droht, ist der Glaube, daß man durch politische und religiöse Einrichtungen diese Harmonie unmittelbar wieder herstellen könne. Gewiß bedarf es solcher Einrichtungen, aber sie müssen eine Grundlage haben; und die Idee des zu erreichenden Zieles, die einfache praktische Idee, ist eine ungenügende Grundlage. Die Praxis genügt sich selbst nicht. Man verfehlt das Ziel, wenn man es zu ungestüm verfolgt, ohne vorheriges Studium der anzuwendenden Mittel, ohne Einleitung. „Die Kunst durch die Kunst" ist ein Wahn, „die Theorie für die Theorie" ist eitel; richtig ist: „die Kunst durch die Theorie".

Hieraus ergibt sich das notwendige Dazwischentreten der Philosophie. Wenn die Praxis genügte, so käme die soziale Wiedergeburt einzig den Politikern zu. Wenn die Wissenschaft durch sich selbst zum Ziele führte, so könnte man den Gelehrten die Sorge überlassen, die Gesellschaft zu leiten. Da aber diese beiden Hypothesen gleichermaßen falsch sind, so muß eine besondere Forschung angestellt

werden, um die Bedingungen des Übergangs von der Erkenntnis zur Tätigkeit zu bestimmen. Diese Forschung ist Sache der Philosophie. Das ist eine Hauptlehre von Auguste Comte, der durch sie, zum Heil der Menschheit, den gleichseitig theoretischen und praktischen Charakter der Weisheit der Alten wieder herstellen wollte.

Der Gedanke, den nach Comte die Philosophie hier einführt, ist, daß es vergeblich wäre, das Zusammenstimmen der menschlichen Gefühle und Tätigkeiten in der Moral und Politik zu erhoffen, wenn nicht vorher der logische Zusammenhang in den Gedanken und Geistern hergestellt ist. Die geistige Einheit ist die Bedingung der moralischen Einheit. Das Nützliche ist also zuerst die Verwirklichung der geistigen Einheit. Diese Einheit herzustellen, ist die eigentliche Aufgabe der Philosophie.

Da die Wissenschaften alle gleichermaßen nach dem positiven Begriff des Naturgesetzes gebildet sind, so besitzen sie eine gewisse Übereinstimmung, die zu dem Glauben an eine mögliche Vereinigung auf gleichfalls wissenschaftlichem Boden führen könnte. Das ist aber eine gefährliche Illusion. Ähnlich in ihren Methoden, sind die Wissenschaften durch ihren Gegenstand für uns unüberwindlich voneinander getrennt. Die Notwendigkeit, sich sogar bei ihren Methoden mit der Analogie zu begnügen und auf die Identität zu verzichten, hat ihren Grund in der unvereinbaren Verschiedenheit der Stoffe. Einheitlich für das Bedürfnis des menschlichen Geistes, ist die Wissenschaft notwendigerweise vielfältig und verschieden in ihrer Verwirklichung. Ein einziges Ding, das man „die Wissenschaft" nennt, gibt es nicht und kann es nie geben. Es gibt immer nur die Wissenschaften und wird immer nur sie geben, die sechs Grundwissenschaften, die der *Cours de philosophie positive* bestimmt hat.

Den Gelehrten die Sorge für die geistige Einigung der Menschheit zu überlassen, ist also unmöglich. Gerade als Gelehrte widersprechen ihre Richtungen diesem hohen Ziel.

Sie lieben die Spezialisierung, zerstückeln die Wirklichkeit und ignorieren oder verachten einander. Oder sie halten auch ihr eigenes Studium für die vorzüglichste Wissenschaft, und jeder will seine Methode, wie sie ist, allen anderen Wissenschaften aufzwingen. So wollen z. B. die Mathematiker, geblendet von den Erfolgen, die sie in ihrem Gebiet durch das Vorgehen vom einzelnen zum Ganzen erringen, ihren materialistischen Gesichtspunkt auf die Biologie und Soziologie übertragen, während diese Wissenschaften doch im Gegenteil vom Ganzen zum einzelnen gehen müssen. Der gleichzeitig anarchistische, enge, gewaltsame und despotische Geist der Mathematiker ist die schlimmste Geißel der Menschheit.

Hierzu kommt, daß die Gelehrten die Neigung haben, die Wissenschaft um der Wissenschaft willen zu pflegen, sich für die Scharfsinnigkeit ihrer Entdeckungen zu begeistern, selbst wenn diese zu nichts dienen können, auf nichtssagende Stoffe eine kindische Genauigkeit zu verwenden, sich endlose künstliche Probleme zu stellen, um ihre dilettantische Virtuosität zu entfalten.

Aus allen diesen Gründen kann die Wissenschaft, oder vielmehr können die Wissenschaften sich nicht selbst organisieren: der Gedanke muß sie von außen leiten.

Da die unmittelbare und objektive Synthese der Wissenschaften unmöglich ist, muß eine subjektive Synthese versucht werden, nicht vom Standpunkt der Dinge, sondern vom Standpunkt des Menschen aus, der mit Hilfe der Wissenschaften seine eigenen Ziele verfolgt. Die zuletzt begründete Wissenschaft, die Auguste Comte eben erst geschaffen hat, liefert, so glaubt er, die Elemente dieser Synthese.

Um diese Arbeit zu vollbringen, ist der Soziologie ein Vorbild gegeben, das der Theologie der alten Zeiten, die schon die verschiedenen Verstandesrichtungen mittels eines subjektiven Grundsatzes vereinigte. Dieser Grundsatz aber war durch die Einbildungskraft gegeben. Es handelt sich also

darum, nur auf die Tatsachen und die Vernunft gestützt, die Arbeit der Theologen wieder aufzunehmen.

Das Prinzip der Organisation ist der wichtigste soziologische Begriff: der Begriff der Menschheit. Die Menschheit im räumlichen Sinne besteht nur in ihren Teilen, den jetzigen Persönlichkeiten; aber als ein in der Zeit bestehendes Ganzes angesehen, überträgt sie ihre Betätigung in den Raum.

Während die Verallgemeinerung der Idee der Wissenschaft notwendigerweise von den einfachsten Wissenschaften zu den verzweigteren fortschritt, muß die Organisation der Wissenschaften von der Soziologie zu den niederen Wissenschaften herabsteigen.

Durch den Begriff der Menschheit systematisieren sich zuerst die sozialen Tatsachen. Im Raume zerstreut, verbinden sie sich miteinander durch eine besondere Beziehung, die Beziehung der Verkettung oder Solidarität zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Verkettung der menschlichen Begebenheiten geht aus zwei Ursachen hervor; einer äußeren: die Fortpflanzung der menschlichen Errungenschaften von Generation zu Generation, die Überlieferung; und einer inneren: der gemeinsame Instinkt der Vervollkommnung. Die Idee des Fortschrittes durch die Erhaltung und das Gesetz ist das Prinzip der Systematisation der sozialen Erscheinungen.

Dieselbe Idee kann angewendet werden, um die niederen Wissenschaften nach und nach zu regeln.

Auch sie müssen als Ziel und Richtschnur das menschliche Glück haben; sie dürfen nie vergessen, daß sie vom Menschen und für den Menschen gemacht sind. Sie sollen jede Spekulation vermeiden, die sich nicht zur Verbesserung der menschlichen Verhältnisse eignet, deren Gegenstand nicht menschlich ist. Sie dürfen nicht mit der Neugierde des Liebhabers an die Erforschung der Naturgesetze herantreten. Ihr Wahlspruch sei: Voraussehen zum Vorsorgen.

Sie werden nicht nur alle auf das soziale Wohl gerichtet sein, sondern es werden sich auch besondere Beziehungen zwischen Zweck und Mittel herausstellen. Jede höhere Wissenschaft wird die Probleme bestimmen, die die niederen Wissenschaften zu behandeln haben, und das Maß, bis zu welchem die Forschungen zu treiben sind. Dagegen werden sich die von den niederen Wissenschaften aufgestellten Gesetze ohne Einschränkung auf die höheren anwenden lassen, deren nicht weiter zurückführbare Eigentümlichkeiten als Basis und Existenzbedingung gerade die Gesetze haben, die sie durch Hinzufügung neuer Bestimmungen überschreiten.

So sind die Naturgesetze in einem vollständig positiven Sinne bestimmt, das heißt vom Standpunkt der Nützlichkeit wie von dem der Wirklichkeit. Die Relativität, die die philosophische Kritik der menschlichen Erkenntnis aufgeprägt hat, bleibt übrigens erhalten, nicht bloß in dem negativen und nutzlosen Sinne, daß eine Erscheinung durch eine andere Erscheinung bedingt ist, sondern in dem positiven Sinne, daß sich jede Erkenntnis auf den Menschen bezieht, und nur Bedeutung hat als unmittelbares oder entferntes Werkzeug zu seiner Vervollkommnung. Eine Lehre, deren Folgen erheblich sind: die Mathematik, die man zur Königin der Wissenschaften hatte stempeln wollen, sinkt auf die letzte Stufe der Leiter unserer Erkenntnis.

Dies ist die Organisation der Wissenschaften, die durch die Soziologie ermöglicht wird. Sie verwirklicht den inneren Zusammenhang, die geistige Einheit, ohne die die Wiederherstellung der Gesellschaften unmöglich wäre.

Soweit geht das Bereich der Philosophie. Genügt es nun, diese geistige Einheit erreicht zu haben, damit sich die moralische und politische Einheit selbst erzeugt? Oder müssen wir, um die Verwirklichung dieser höchsten Einheit sicher zu stellen, dem Menschen neue Hilfsquellen erschließen, Kräfte einer anderen Art herbeirufen?

* * *

Die Philosophie hat bei ihrer synthetischen Arbeit die Tatsachen verwendet, die ihr von der Wissenschaft geliefert waren, ohne danach zu fragen, welches die Bedingungen dieser Tatsachen wären. Sie hat in der Soziologie das Prinzip einer Systematisierung der Wissenschaften gefunden, die geeignet war, die geistige Einigung unter den Menschen herzustellen. Sie brauchte für das Werk, das sie im Auge hatte, nicht danach zu forschen, woher es kommt, daß die Gesellschaft besteht, und welcher Art ihre Triebkraft und ihr Prinzip sei. Doch diese Frage drängt sich dem Menschen auf, der wirklich und nicht nur theoretisch die Gesellschaft neu gestalten will. Die Wissenschaft liefert den Stoff, die Philosophie ordnet ihn. Aber diese ganze Arbeit bleibt abstrakt und bedingt. Wer steht dafür ein, daß die Gesellschaft in der Art, wie die Wissenschaft sie voraussetzt, fortbestehen und sich erhalten wird?

Die Geschichte zeigt uns verwirklichte Gesellschaften. Wodurch wurden sie erzeugt? durch die Wissenschaft oder durch die Philosophie? Die Beobachtung lehrt uns, daß es durch die Religion geschehen ist. Der beharrlichen Tätigkeit der Religion verdankt die Soziologie sowohl ihren Gegenstand als den Grund ihres Daseins. Wird der Gegenstand bestehen, wenn die Religion verschwindet? Wird die Wirkung bleiben, wenn ihr die Ursache genommen wird?

Betrachten wir die menschliche Natur. Der Verstand ist unfähig, das soziale Band zu schaffen oder zu erhalten. Die gelehrtesten Kombinationen des Verstandes können nur den Egoismus und die Vereinzelung organisieren. Im allgemeinen kann der Verstand nur anordnen, systematisieren; er erzeugt nicht. Das Schaffende ist das Gefühl; das Gefühl gehört notwendigerweise zum Ursprung des sozialen Organismus, dieser höchsten aller Schöpfungen.

Und das Gefühl darf nicht mit dem Instinkt, der Natur, der nackten Tatsache verwechselt werden. Denn es ist ein Zug der menschlichen Natur, wie sie uns unmittelbar ge-

geben ist, daß die niedrigsten und egoistischsten Instinkte die edleren Neigungen des Mitgefühls und der Nächstenliebe beherrschen. Zweifellos bestehen diese Neigungen ursprünglich, ebenso wie der egoistische Instinkt selbst; aber sie haben weder die Energie noch die Ausdauer dieses Instinkts. Es sind also die sympathischen Neigungen allein, die den sozialen Staat dadurch hervorbringen und erhalten können, daß sie die auseinandergehenden Triebe des individuellen Instinkts unterdrücken.

Das Bestehen der Gesellschaften ist also an eine Sachlage gebunden, die weder der Instinkt noch der Verstand verwirklichen kann. Es handelt sich darum, für die sympathische Neigung des Menschen eine Hilfe zu finden, die sie verstärkt und ihr das Übergewicht über den egoistischen Instinkt verleiht. Diese Hilfe haben ihr in früheren Zeiten die Religionen geleistet. Sie haben in ihrer Weise die Einigung der Herzen geschaffen, die Vorbedingung zur Einigung der Intelligenzen. Die menschliche Grundlage dieser alten Einrichtungen soll gesammelt und erhalten werden, wenn auch die Dogmen, in denen sie ihren Ausdruck fanden, zum Verschwinden verurteilt sind. Die selbst neugestaltete Religion ist es, die den ersten Grund zur Wiedergeburt der Gesellschaften legt.

Die Methode, der man folgen muß, um diese Wiederherstellung auszuführen, besteht darin, daß man das positive, menschliche und unzerstörbare Element, dessen Träger die überlieferten Religionen gewesen sind, von den negativen und hinfälligen befreit, die sie enthielten. So wird der Positivismus vollendet, und sein Höhepunkt ist also die positive Religion.

Das Ergebnis der Religionslehre im allgemeinen läßt sich in zwei Dogmen zusammenfassen, Gott und die Unsterblichkeit. Was ist der positive Gehalt dieser beiden Dogmen?

Die Gottesidee, soweit sie das wirkliche Bedürfnis des Menschen ausdrückt, ist die Idee eines allgemeinen, uner-

meßlichen und ewigen Wesens, mit dem die menschlichen Seelen verkehren, und das ihnen die Kraft einflößt, ihre egoistischen und auseinandergehenden Neigungen zu besiegen, um danach zu streben, miteinander in Einklang zu kommen und sich in ihm zu vereinigen.

Die positive Idee der Unsterblichkeit ist Verleihung eines Teiles vom ewigen Leben des göttlichen Wesens an die Gerechten, das heißt an die, die in diesem Leben Gott und die anderen Menschen wahrhaft und tätig geliebt haben.

Es wird dem Positivismus nicht schwer, einen doppelten, gleichzeitig wirklichen und erreichbaren Gegenstand zu finden, der diesen Bedingungen genüge. Dieser Gegenstand ist uns nicht fern, er ist neben uns, er ist in uns; er ist nichts anderes als die Menschheit.

Die Menschheit ist oft einfach als ein allgemeiner Begriff aufgefaßt worden: das ist die Abstraktion der Scholastiker, eine leere und träge Form. Man kann unter Menschheit auch die Zusammenfassung der augenblicklich lebenden Menschen verstehen. In dieser Bedeutung ist sie zwar eine Wirklichkeit; wie könnte sie aber die gegenwärtigen Menschen in dem Maße beherrschen, daß diese die Gottheit und die Unsterblichkeit, nach der sie verlangen, auf sie übertragen?

Die Menschheit, wie sie uns in ihrer ganzen Größe gegeben ist, ist aber etwas anderes, als eine scholastische Abstraktion oder eine räumliche Zusammenfassung. Die Menschheit ist eine Kontinuität und Solidarität in der Zeit. Sie bildet sich aus allem Guten, Großen, Ewigen, was die Menschen gefühlt, gedacht, getan haben. Sie ist das überräumliche Wesen, in dem sich, geläutert und geordnet, die unsicheren und vergänglichen Bestrebungen der Einzelwesen befestigen und so zu unsterblichem Leben und schützendem Einfluß werden.

So verstanden, ist die Menschheit selbst der Gott, den die Menschen verlangen: ein wirkliches, unermeßliches und ewiges Wesen, zu dem sie in unmittelbarer Beziehung stehen, in

dem sie selbst das Sein, die Bewegung, das Leben haben. Aus dem Vorrat der sittlichen Kräfte, die in diesem Wesen im Laufe der Jahrhunderte angesammelt sind, ergießen sich die großen Gedanken und edlen Gefühle in die Herzen. Die Menschheit ist das „Große Wesen" (Grand-Être), das uns über uns selbst erhebt und unsern Sympathien den Zuwachs der Kräfte mitteilt, dessen sie bedürfen, um über die egoistischen Neigungen zu herrschen. In der Menschheit lieben und vereinigen sich die Menschen.

Ebenso können die Einzelwesen in der Menschheit wirklich die Unsterblichkeit genießen, die sie wünschen; denn sie sammelt, erhält und eignet sich an, was ihrem Wesen entspricht, alles was geeignet ist, sie größer, schöner und mächtiger zu gestalten. Sie ist nur aus den Gedanken und Gefühlen wirklicher Menschen gemacht und besteht viel mehr aus Toten als aus Lebenden. Diese Toten leben im lebendigen, tätigen und wirksamen Gedächtnis gegenwärtiger Geschlechter; sie handeln durch den edlen Wetteifer, den sie unaufhörlich bei den Lebenden hervorrufen, und der diese anspornt, selbst die Vereinigung mit ihren großen Vorfahren zu verdienen.

Allerdings kann weder dieser Gott persönlich noch diese Unsterblichkeit objektiv sein. Der Positivismus verwirft diese Dogmen der sogenannten Offenbarungsreligionen als eingebildet. Wie kann das aber die eigentliche Religion betreffen? Was ist ein beschränkter, egoistischer, transzendenter, launischer Gott im Vergleich zur Menschheit, die ganz für alle, immanent und in ihrer Erhabenheit wirklich eins mit dem Geringsten ist? Was ist die materielle Dauer im Raume um den Preis dieses Fortlebens in der Zeit und im Bewußtsein der Menschen, das allein den liebsten Wunsch des menschlichen Herzens verwirklicht: die Einheit der Seelen in der Ewigkeit?

Wenn es eine Religion gibt, die den unergründlichen und unumgänglichen religiösen Instinkt der menschlichen Natur

in zuverlässiger nnd endgültiger Weise befriedigt, so ist es der Positivismus oder die Religion der Menschheit.

Diese Religion ist keine Abstraktion, sie ist ein Leben: sie ist die tatsächliche Entwicklung der Nächstenliebe. Aber die Methode, der man folgen muß, um diese Religion wirklich auszuüben, ist von größter Wichtigkeit. Auch der Gegenstand der früheren Religionen war die Liebe; dennoch sind sie in ihrer überlieferten Form verurteilt; denn keine Einrichtung ist lebensfähig, die das Gesetz der Existenzbedingungen nicht beachtet. Ebenso wie der Philosophie, wenn sie positiv und beständig sein soll, die Wissenschaft vorausgehen muß, die ihr den Stoff liefert, den sie zu ordnen hat, so muß sich die Religion, um unzerstörbar zu sein, auf die Wissenschaft und die Philosophie stützen. In der wirklichen und rationalen Welt muß sie wirken: in dieser Welt wird sie die Bedingungen ihrer Wirksamkeit suchen.

Sie muß, ebenso wie die Wissenschaft und die Philosophie, vom Konkreten zum Konkreten vorgehen, und nicht vom Abstrakten zum Konkreten. Fern sei also jene banale Philanthropie, die keinen anderen Beweggrund hat, als die abstrakte und unbestimmte Idee des Menschengeschlechts, diesen leeren scholastischen Begriff, von dem uns der Positivismus befreit. Die Menschheit, a priori aufgestellt, wäre nur ein egoistisches und revolutionäres metaphysisches Prinzip, dessen Anwendung leicht die zwar nur unvollständigen, aber konkreten Äußerungen der Menschheit zerstören könnte, deren Verwirklichung das Verdienst des theologischen Zeitalters ist.

Die Liebe kann nicht durch eine Idee übermittelt werden. Sie geht aus den Beziehungen der Personen zueinander hervor, und besonders aus der Beziehung des Mannes zur Frau. Von dieser Beziehung muß man ausgehen, wenn man will, daß die lebende und wirksame Liebe im Gemüt erwache und sich entwickle, und nicht nur der Begriff der Liebe, die kümmerliche Abstraktion der Logiker. Wie die Verallgemeinerung der Idee der Wissenschaft so entsteht, daß

sie, abgesehen von den notwendigen Veränderungen, die Züge der schon bestehenden Wissenschaften auf die zukünftigen Wissenschaften überträgt; wie sich die philosophische Organisierung der Wissenschaft dadurch vollzieht, daß sie von der unmittelbar nützlichen Wissenschaft, der Soziologie ausgehend, die Leiter der als Mittel zum sozialen Ziel angesehenen Wissenschaften hinabsteigt; so wird die Liebe, die nach dem Naturgesetz aus dem Verhältnis zwischen den Geschlechtern entsteht, sich allmählich erweitern und verallgemeinern und dabei doch wirklich bleiben, wenn sie sich nach und nach und methodisch von ihrem ersten Gegenstand auf die immer ausgedehnteren und verzweigteren Gegenstände überträgt, die unser Weltall ihr bietet. Vier Hauptstufen hat die Liebe so zu durchlaufen, um sich in ihrem ganzen Umfang und ihrer ganzen Macht zu entfalten; nämlich: die Beziehung des einzelnen zum einzelnen, die Familie, das Vaterland, die Menschheit.

Wenn wir, nachdem wir die Vorstufen durchschritten haben, die Menschheit mit einer gleichzeitig sehr hohen und sehr realen Liebe lieben, dann und nur dann lebt das „Große Wesen" in uns, und beherrscht und leitet unser Sein. Und unter dem unwiderstehlichen Einfluß dieser erhabenen Macht gestaltet sich unsere Natur um, und die Nächstenliebe gewinnt die Oberhand über die Eigenliebe. Indem sie durch Gott hindurchgeht, wird die Liebe zu unsern Nächsten aus dem Theoretischen praktisch, aus dem Erzwungenen freiwillig. Gott ist das Band der Herzen.

* * *

Da die Wirklichkeit, wenn es sich um die Liebe handelt, alles und die reine Theorie nebensächlich ist, so darf man nichts vernachlässigen, was dazu beitragen kann, diese Wirklichkeit zu erzeugen und zu entwickeln. Nicht umsonst lassen die überlieferten Religionen das Gefühl und die Einbildungskraft im menschlichen Gemüt mitwirken. Gefühl und Ein-

bildungskraft sind die Triebfedern der Seele. Sie geben ihr Schwingung und Leben, während die Ideen sie nur streifen. Der Fehler der Theologen war, in Ermanglung einer Theorie des Wirklichen die Erdichtungen der Einbildungskraft für Wirklichkeit zu nehmen. Aber der Mensch, der fest in der uneinnehmbaren Festung der wahren Wissenschaft und der wahren Philosophie steht, braucht der Einbildungskraft nicht mehr zu mißtrauen. Er kann ihr wieder eine Rolle zuweisen, die ihr der ängstliche Metaphysiker nicht offen beizulegen wagte. Die Dichtung ist nicht trügerisch, wenn man weiß, daß es Dichtung ist, und wenn man gewaffnet ist, sie sogleich einzuschränken, wenn sie versuchen sollte, die Wirklichkeit zu überwuchern. Und der Mensch ist so beschaffen, daß die als solche erkannten Dichtungen nicht weniger Wirkung auf ihn ausüben als die, die für Wahrheiten gehalten werden. Die Einbildungskraft verlangt nicht das Wahre, sondern die Projektion unserer selbst in die Dinge; einmal angeregt durch Vorstellungen, die ihr genehm sind, teilt sie ihren Schwung dem Herzen und dem Willen mit.

Nachdem der Positivismus also die Dogmen, soweit sie sich für Wahrheiten ausgaben, verbannt hat, wird er sich nicht mehr scheuen, den phantasievollen Fetischdienst als ein dem rationalen Prinzip der Religion unterworfenes praktisches Hilfsmittel wieder herzustellen. Er stellt ihn her als ein der menschlichen Natur angemessenes Mittel, die konkrete und wirkliche Ordnung der Gefühle hervorzubringen, ohne welche die vollständige Synthese, die Bedingung zur Wiederherstellung der Gesellschaft, eine bloße Idee bliebe.

Der Fetischdienst, den Comte errichtet, soll in Wirklichkeit rein poetisch sein. Er besteht darin, als Hypothese den gegebenen Naturdingen einen dem unseren entsprechend handelnden und wohltätigen Willen beizulegen. Der Mensch fühlt sich zu einsam in der Natur, wenn diese nur der Ausdruck blinder Schicksalsgesetze ist. Um mit Eifer und Freude

zu handeln, muß er sich von Freunden umgeben glauben, die ihn verstehen und ihm helfen. Es ist ihm also nützlich, sich unter den Naturkräften ihm entsprechende und gleichgestimmte Wesen vorzustellen. Zur Ergänzung der Gesetze bedarf es Willen.

Darum beschränkt sich der positivistische Kultus nicht auf das Andenken an die Heroen der Menschheit. Sein Hauptgegenstand ist das „Große Wesen" oder die Menschheit, der „Große Fetisch" oder die Erde, das „Große Mittel" oder der Raum. Diese drei bilden die positivistische Trinität. Und ebenso kann jedes Naturgesetz rechtmäßig durch eine gleichsam heidnische Gottheit symbolisiert werden, die die Einbildungskraft fesselt.

II. Die Auslegung der Lehre.

Dies ist die Lehre Auguste Comtes, insofern sie die Beziehungen zwischen Wissenschaft und Religion berührt. Aber man ist sich keineswegs einig über die Bedeutung dieser Lehre.

Viele glauben, daß man angesichts dieser Lehre dem Teil, der nicht eigentlich Lehre, sondern Ausdruck der innersten und zufälligen Gefühle des Philosophen ist, Rechnung tragen muß, und daß, wenn man diesen anekdotischen Teil in angemessener Weise ausschaltet, von der Religion Comtes endgültig nur das übrigbleibt, was schon in seiner Soziologie enthalten ist: der Mensch, genauer der Mensch der Gesellschaft, als Maß und Richtschnur der menschlichen Kenntnis.

Andere, die einsehen, daß die religiösen Lehren und Einrichtungen tatsächlich einen sehr großen Platz in Comtes Werk einnehmen und durch ihn selbst von den eigentlich philosophischen Theorien stark unterschieden sind, erkennen die besondere Bedeutung, die er der Religion beilegt, an, bestreiten aber, daß seine religiöse Lehre logisch mit seiner philosophischen Lehre verknüpft ist.

* * *

Bringt der religiöse Teil von Comtes Werk, wenn man ihn mit der Soziologie vergleicht, irgendein wirklich neues Prinzip?

Laßt euch nicht durch Worte irreleiten, wird uns gesagt. Auguste Comte spricht von subjektiv, von Gefühl, von Herz, Moral, Ewigkeit und Religion. In Wirklichkeit handelt es sich in seinen scheinbar mystischen Theorien nur um die notwendige Vorherrschaft des sozialen und menschlichen Gesichtspunktes in der wissenschaftlichen Forschung und im praktischen Leben. Da Comte die Systematisierung der Wissenschaften vom Standpunkt der Dinge oder dem objektiven Standpunkt aus für unmöglich hält, so nennt er den Standpunkt subjektiv, den er verherrlicht, und der darin besteht, die Wissenschaften von einem rein menschlichen Gesichtspunkt aus zum Vorteil der Menschen zu organisieren.

Ebenso ist das, was er Gefühl nennt, nur ein hergebrachtes Wort, das er anwendet, um das soziale Gefühl, die Nächstenliebe im Gegensatz zur Eigenliebe, zu bezeichnen. Die Metaphysiker haben, nach Comte, die Vernunft dadurch herabgesetzt, daß sie sie mit der individuellen Spekulation identifizierten. Er bedient sich des Wortes „Gefühl", das man gewöhnlich der Vernunft entgegenstellt, um den sozialen Gesichtspunkt zu bezeichnen, durch den der metaphysische Gesichtspunkt ersetzt werden muß. Und die Unterordnung des Geistes unter das Gefühl bedeutet bei ihm nichts als die Notwendigkeit, die wissenschaftlichen Forschungen unter dem Einfluß des sozialen Gefühls nach der sozialen Nützlichkeit zu regeln.

Wenn es sich tatsächlich so verhielte, so würde der Sprung, den Comte zu machen scheint, um von der Philosophie zur Moral und zur Religion überzugehen, nicht existieren; es wäre wirklich in seiner Moral und seiner Religion nichts mehr als in seiner Soziologie.

Stimmt nun diese Auffassung mit dem Gedanken des Philosophen überein?

Die Frage wäre schnell entschieden, wenn man Comtes eigenen Erklärungen einigen Wert beilegen wollte. Denn er sagt mit aller Festigkeit und Bestimmtheit, daß er von 1845 an die Dinge unter einem anderen Gesichtspunkt behandelt, daß er eine neue, der ersten entgegengesetzte Methode verfolgt. Er spricht an mehreren Stellen von der Umgestaltung seiner Gefühle, von seiner moralischen Wiedergeburt, seiner zweiten Existenz. Er unterscheidet von der positiven Philosophie, die nur vorläufig ist, den Positivismus oder die Religion der Menschheit, die allein alle Elemente der sozialen Wiedergeburt umfaßt.

Vielleicht könnte man aber seinem eigenen Zeugnis mißtrauen. In den Jahren 1844 und 1845 traf er mit Clotilde de Vaux zusammen, und der stürmische Ausbruch, der damals sein Herz erschütterte, kann sein Urteil getrübt haben. Außerdem ist er geisteskrank gewesen und blieb Rückfällen unterworfen. Sein Leiden bestand gerade in einer tiefen Verwirrung der Gefühle. Er kann sich über die wirkliche Rolle des Gefühls in der Entwicklung seines philosophischen Gedankens getäuscht haben.

Man muß also die verschiedenen Momente der Lehre selbst prüfen und vergleichen.

Wenn man die Schlußfolgerungen des *Cours de Philosophie positive* betrachtet, so findet man die positive Methode so dargestellt, daß das Wesentliche darin das Bestreben ist, den Gesamtgeist über den Einzelgeist vorherrschen zu lassen.[1]) In Übereinstimmung mit diesem Grundsatz ist das Individuum als einfache Abstraktion behandelt. Die Metaphysik, diese Vergötterung des Individualismus, ist es, die das Individuum zur Wirklichkeit erhoben hatte, indem sie den Egoismus des natürlichen Menschen heiligte und verherrlichte. Für die positive Philosophie gibt es nichts Wirkliches außer der Menschheit, besonders auf intellektuellem und moralischem Gebiet.[2])

1) Lektion 57. 2) Lektion 58.

So drückt sich der *Cours de Philosophie positive* aus. Das *Système de politique positive* führt eine ganz andere Sprache.

Comte sucht darin die Bedingungen, die sich dazu eignen, den bleibenden Einfluß der großen Diener der Menschheit zu sichern. Von der räumlichen Welt verschwunden, bestehen sie weiter in der Zeit. In diesem Sinne bilden sie ein wirkliches Wesen, das beständig wächst in dem Maße, als neue Auserwählte unter ihre Scharen aufgenommen werden. Hier muß man aber vermeiden, in die ontologische Verirrung zurückzufallen. Die zeitliche oder subjektive Existenz genügt nicht. Jedes Organ des höchsten Wesens setzt notwendig eine objektive und räumliche Existenz voraus. Der Mensch dient also während seines jetzigen Lebens der Menschheit als Träger, bevor er ihr nach seinem Tode als Organ dient. Wir selbst sind es, die unsere Toten dadurch fortleben lassen, daß wir mit ihnen weiterleben. Ihre erhabene Würde setzt sie nicht in Stand, unseren Kultus entbehren zu können, um in konkreter Weise zu sein. Das Individuum hat zweifellos nur Wert durch das, was in ihm dem „Großen Wesen" verwandt ist. Aber es ist selbst der gegenwärtige Hüter des Bestehenden und als solcher ein notwendiger Teil des Ewigen.

Selbst in seiner subjektiven Existenz kann das höchste Wesen nicht einfach als allgemein und unpersönlich angesehen werden. Da es in Wirklichkeit nur durch das Mittel objektiver Organe handelt, die individuelle Wesen sind, so müssen diejenigen Organe, die ihm in unserer Welt am besten gedient haben, nach ihrer räumlichen Existenz seine legitimen Vertreter werden. Der Kultus einzelner Individuen, der Heroen, bildet also einen wesentlichen Bestandteil des Kultus der Menschheit.

Da endlich diese höheren Menschen schon in diesem Leben eine gewisse Personifizierung des „Großen Wesens" bilden, so sind sie auch schon jetzt unserer Ehrerbietung würdig, vorausgesetzt, daß man in Gedanken die Unvoll-

kommenheiten entfernt, die nur zu oft in dieser Welt die besten Naturen entstellen.[1])

Das neue Element, das die religiöse Lehre hier einführt, ist unverkennbar. Das Individuum, das die positive Philosophie ausgeschaltet hatte, ist durch den Positivismus oder die positive Religion wieder eingesetzt. Es spielt jetzt die unentbehrliche Rolle der Bedingung für die objektive Existenz, die wirksame Tätigkeit und die Entwicklung des „Großen Wesens", dessen abstrakte Idee zu begreifen der Soziologie genügt hatte.

Die Ausdrücke: subjektiv, Moral, Gefühl, Liebe, Religion schließen jetzt in ihrer religiösen Bedeutung Begriffe ein, die die Soziologie nicht enthielt.

Die Soziologie beschränkte sich darauf, festzustellen, daß der Begriff des sozialen Organismus unfaßlich wäre ohne die Vorherrschaft der Fähigkeiten des Gemüts über die Fähigkeiten des Verstandes. Von was hängt nun diese Vorherrschaft ab? Ist es möglich, sie zu verwirklichen? und kann sie, einmal verwirklicht, sich in sicherer Weise behaupten? Die Soziologie wußte nichts darüber.

Wir lernen jetzt, daß das Gefühl einen Instinkt besitzt, den man religiösen Instinkt nennen kann, und vermöge dessen das Individuum mit den Toten leben, sich ihre Tugenden aneignen und dadurch fähig werden kann, seinen Egoismus zu überwinden und das soziale Gefühl tätig zu erweisen. Die Soziologie war nur der abstrakte Begriff des sozialen Bandes, die Religion ist die Verwirklichung davon. Sie allein vollzieht in den Individuen die notwendige Bekehrung, durch die sie die wahren Träger einer Gesellschaft werden, die nur in ihnen und durch sie besteht. —

* * *

Es scheint also gerecht, Auguste Comte zuzugestehen, daß seine Religionstheorie im Vergleich mit seiner eigentlichen

1) Syst. de pol. posit. — Statique sociale. 1. Kap.

Philosophie etwas anderes und neues bringt. Hier zeigt sich aber eine neue Schwierigkeit. Hat nicht Comte, weit davon entfernt, in seinen Behauptungen die Originalität seiner religiösen Lehre zu übertreiben, vielmehr nur zu recht damit gehabt? Ist diese Lehre nicht in einem Maße von seiner Philosophie verschieden, daß sie in Wirklichkeit gar nicht daran anknüpft, sondern ihr im Gegenteil widerspricht, und schließlich auf dieselben theologischen und anthropomorphistischen Lehren zurückkommt, die die positive Philosophie unwiderruflich verbannt haben sollte?

Wenn man die Lehren, die Grundsätze und die allgemeine Richtung in den ersten und in den letzten Schriften von Auguste Comte vergleicht, so kommt man leicht zu der Ansicht, daß die Beziehung zwischen der Philosophie und der Religion bei ihm nicht bloß einen Unterschied, sondern einen entschiedenen Widerspruch bildet. Auf der einen Seite die Methode des Verstandes, auf der andern die des Gefühls; hier eine ängstliche Sorge um Beweise, um die Verwirklichung der wissenschaftlichen Idee; dort die Inspiration, die Intuition, die unmittelbare Erkenntnis des Mystikers; hier der Kultus des Lebens, der Tätigkeit, der sozialen Nützlichkeit; dort das Gefühl zum leitenden Grundsatz der menschlichen Dinge erhoben, die Liebe, nicht nur unterschieden vom Gedanken und der Tätigkeit, sondern über sie gestellt.

Außerdem könnte man anführen, daß es sehr schwierig ist, alle diese Verschiedenheiten nicht für die Beweise einer wirklichen Revolution anzusehen, wenn man bedenkt, daß sie zur gleichen Zeit vor sich gehen, wie das Gemütsereignis, durch das Comte nach seinem eigenen Geständnis vollkommen umgewandelt wurde: das Zusammentreffen mit Clotilde de Vaux.[1]) Der plötzliche und fortan entscheidende Einfluß der krankhaften Liebe Comtes zu dieser an sich un-

1) Oktober 1844, dann August 1845.

bedeutenden Frau auf sein ganzes Leben erklärt zugleich die Änderung im Ton des Philosophen und bezeichnet die Ernsthaftigkeit dieser Änderung. Man könnte daraus schließen, daß es zwei logisch nicht zu vereinende Leben, Methoden und Lehren sind, die uns die Geschichte des Begründers der positiven Philosophie und des Anbeters der Clotilde de Vaux bietet.

Allerdings versichert Comte selbst unermüdlich das Gegenteil. Er erklärt, daß die große Systematisierung, die seinem Jahrhundert vorbehalten war, ebensowohl die Gesamtheit der menschlichen Gefühle umfassen müsse, als die Gesamtheit der Ideen; daß die Systematisierung der Ideen vorausgehen und einzig auf dem Verstande ruhen müsse, daß aber die Systematisierung der Gefühle eine neue Ordnung nicht nur des Gedankens, sondern der ganzen Seele bedinge, die so beschaffen sei, daß nur das tatsächlich empfundene Gefühl imstande sei, sie zu verwirklichen. Auguste Comte hat so klar wie möglich versichert, daß er selbst seinem Werk die Grundeinheit zuspricht, indem er dem Vorwort seines „Système de Politique positive" als Motto das Wort Alfred de Vignys gab: *Qu'est ce qu'une grande vie? Une pensée de jeunesse, exécutée par l'age mûr.*"[1])

Aber auch hier dürfen wir uns nicht einfach auf das eigene Urteil des Philosophen verlassen; denn die hervorragenden Denker sind groß darin, die verschiedenen Phasen ihres geistigen Lebens nachträglich aneinanderzufügen und in Einklang zu bringen, so unvereinbar sie auch sein mögen.

Um zu erkennen, ob sich Comte widersprochen und in seiner religiösen Lehre die Prinzipien seiner Philosophie nicht vervollständigt, sondern verleugnet hat, muß man seine Person und sein Werk im Zusammenhang betrachten.

---

1) Was ist ein großes Leben? Ein vom reifen Alter ausgeführter Jugendgedanke.

Hierbei bemerken wir, daß er schon im Anfang seines philosophischen Arbeitens, als er kaum das zwanzigste Jahr überschritten hatte und sich, wie die Menschen seiner Zeit, mit der Wiederherstellung der Gesellschaft beschäftigte, sich des entscheidenden Fehlers bewußt war, den man beging, indem man direkt an diese Frage herantrat, die ja tatsächlich von mehreren anderen abhängig war, die vorher entschieden werden mußten. Schon 1822, im Alter von vierundzwanzig Jahren, veröffentlichte er eine kleine Schrift: *„Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la Société."*[1]) Darin ist seine Soziologie im Keim enthalten. Er erkennt klar, daß man im Gegensatz zum 18. Jahrhundert, dessen Grundsatz war: Die Gesetze bilden die Sitten, sagen muß: Die Einrichtungen hängen von den Sitten ab, und diese von den Anschauungen.

Die wissenschaftlichen und theoretischen Arbeiten, die er unternimmt, sind für ihn also nicht das Endziel; sie sind ihm das klar zutage tretende, in Wahrheit unentbehrliche Mittel, die soziale Reorganisation, die das einzige wahre Ziel ist, vorzubereiten.

Diese theoretischen Arbeiten sollten ihn, seiner Absicht nach, nur wenige Jahre beschäftigen. Aber es erging ihm ähnlich wie es Kant ergangen war, als er sich vorgenommen hatte, in einigen Monaten eine kritische Einführung in die Metaphysik zu schreiben, und elf Jahre darauf verwendete, eine Arbeit zu verfassen, die nichts anderes war als die Kritik der reinen Vernunft. Comte widmete der Schöpfung, Abfassung und Veröffentlichung des Teiles, den er als einleitend auffaßte, die Jahre 1826 bis 1842.

Im Laufe dieser langen Forschungen blieb sein Geist nicht unverändert. Er nahm sich vor, in sich selbst und in der Menschheit die Einheit des Gedankens herzustellen. Er

1) Plan der zur Reorganisation der Gesellschaft notwendigen wissenschaftlichen Arbeiten.

bemerkte, vielleicht nicht ohne Verwunderung, daß diese Einheit nicht durch eine, vermittels eines materiellen Prinzips ausgeführte, objektive Systematisierung der Kenntnisse erlangt werden könne. In der Reihe der Wissenschaften ist ein augenscheinlicher Gegensatz zwischen den physikalisch-chemischen Wissenschaften, die vom einzelnen zum Ganzen vorschreiten, und der Biologie, die vom Ganzen ausgehend auf die Teile kommt. Neue Spaltung ergibt sich zwischen der Biologie, wo noch die Zuordnung im Raume herrscht, und der Soziologie, deren Hauptgesetz die Fortdauer in der Zeit ist. Schließlich fügt jede Wissenschaft zu den Prinzipien der früheren Wissenschaften etwas wirklich Neues hinzu; darum ist die Systematisierung der Wissenschaften nur als eine vom Geist nach ihm eigentümlichen Gesichtspunkten ausgeführte Synthese möglich, als rein subjektive Synthese. Die Philosophie ist die Wissenschaft dieser Systematisierung. Es ist eine besondere Tätigkeit des Gedankens, die durch die Einheit des Zieles, durch die Beziehung zwischen Zweck und Mittel Kenntnisse verbindet, die an sich nicht miteinander vereinbar sind. So ist die Philosophie in bezug auf die Wissenschaft etwas Heterogenes und Unauflösbares.

Da sich Auguste Comte nun des Sprunges bewußt war, den er machen mußte, um von der Wissenschaft auf die Philosophie überzugehen, da er klar verstand, daß die geistige Einheit nur eine Synthese sein kann, und daß diese Synthese nicht Gegenstand, sondern Handlung des Gedankens ist, wie konnte er sich verpflichtet fühlen, die Praxis objektiv, analytisch und unmittelbar von der Theorie abzuleiten? Seine herrschende Idee ist die eigentlich praktische Aufgabe, die politische Reform nicht in Angriff zu nehmen, bevor ihre Vorbedingungen erfüllt sind. Er hat schon entdeckt, daß der menschliche Geist, um an der politischen Wiederherstellung der Gesellschaft arbeiten zu können, statt nur speziell-wissenschaftlich zu sein, philosophisch werden

muß. Wäre nicht noch eine andere Bedingung erforderlich? A priori wird die Einführung eines neuen Mittelgliedes weder gefordert noch ausgeschlossen.

Tatsächlich läßt der „*Cours de Philosophie positive*" schon ein neues Studium ahnen, das sich auf die moralischen Bedingungen der sozialen Reorganisation bezieht, ein Studium, dessen Resultate nicht a priori bestimmt werden können.

Comte sieht schon sehr deutlich, daß die Vorherrschaft der Fähigkeiten des Gemütes über die Fähigkeiten des Verstandes unerläßlich ist, wenn sich der soziale Organismus verwirklichen soll, den die Soziologie voraussetzt.[1]) Wie wird diese Vorherrschaft gesichert? Erlaubt die positive Philosophie die Lösung des Problems durch die Rückkehr zur Religion, das heißt zu einer Gedankenform, über die wir nach dem Gesetz der drei Zustände tatsächlich hinaus sind?

Man muß bemerken, daß im Gesetz der drei Zustände die Theologie und die Metaphysik ausschließlich vom Standpunkt der Erkenntnis betrachtet werden; ihre Unfähigkeit, uns die Naturgesetze kennen zu lehren, ist bewiesen. Wenn es aber, zwar nicht in der Theologie, wohl aber in der eigentlichen Religion irgendein außer-intellektuelles Element gäbe, das sich nicht auf die Erkenntnis, sondern auf die Praxis bezöge, so würde dieses Element selbst bei Anerkennung des Gesetzes der drei Zustände unberührt bleiben.

Mehr noch: Die Soziologie ist auf die Idee der Solidarität der menschlichen Geschlechter im Laufe der Zeiten gegründet; sie hat die Beziehung des Fortschritts zur Ordnung aufgestellt, die Notwendigkeit, nichts vom Vergangenen zu zerstören und zu ersetzen, als was dem positiven Geist entschieden widerspricht, und im Gegenteil alles das treulich zu erhalten, was zu einem höheren Zustand hinleitet.

Nichts verhindert also Auguste Comte, nachdem er schon die Philosophie zwischen die Wissenschaft und die Politik

1) Lektion 50.

eingeschaltet hat, jetzt die Religion zwischen die Philosophie und die Politik einzuschalten.

Wie hat sich diese Einschaltung vollzogen?

Sie wurde durch die romantische Leidenschaft Auguste Comtes für Clotilde de Vaux veranlaßt; das ist unbestreitbar. Aber diese Tatsache hat nicht notwendig die Bedeutung, die viele ihr geben.

Die Unbedeutendheit des geliebten Gegenstandes, das äußerst erregbare Gemüt Auguste Comtes weisen diesem Zwischenfall die Rolle einer reinen Gelegenheitsursache zu. Seine Empfindsamkeit, die vielleicht durch die intensive geistige Arbeit, der sich der Philosoph in den Jahren 1826 bis 1842 hingegeben hatte, zurückgedrängt war, steigert sich im Jahre 1845 unter dem Einfluß eines gewöhnlichen Vorganges. Die Frage ist, zu erkennen, welche philosophische Bedeutung Comte diesem an sich sehr wenig philosophischen Zwischenfall entnimmt. Der historische Ursprung der Ideen reizt unsere Gelehrtenneugier; aber er ist von geringer Bedeutung, wenn es sich darum handelt, den Wert der Ideen zu bestimmen. Wäre ein geometrischer Lehrsatz weniger wahr, weil er von einem Narren bewiesen ist?

Man muß beachten, daß Comte nicht eigentlich ein Intellektualist oder Apostel der Wissenschaft ist, er ist Positivist. Als solcher nimmt er nur das an, was gleichzeitig wahr und nützlich ist, aber er verwirft nichts von allem, was diese beiden Eigenschaften hat. Seinem Urteil nach ist die religiöse Erscheinung in diesem Sinne eine positive Tatsache. Dem Menschen wohnt ein religiöser Instinkt inne, ebensowohl wie eine Fähigkeit, wahrzunehmen und zu denken. Die Liebe genügt, um diesen Instinkt zu beweisen, denn sie neigt von selbst zu Anbetung und Verehrung

Kann dieses religiöse Gefühl wissenschaftlich mit der intellektuellen Synthese der Kenntnisse verbunden werden, wie es die allgemeine Idee des Positivismus verlangt?

Es ist wichtig, zu bemerken, daß sich, wenn die intellektuelle Synthese einmal beendet ist, eine Lücke zeigt, wenn man nicht nur die theoretische Möglichkeit der Soziologie als Wissenschaft, sondern auch die Verwirklichung der Mustergesellschaft gesichert haben will. Damit die Gesellschaft bestehen kann, muß bei den Individuen die Nächstenliebe über die Eigenliebe siegen. Aber der Verstand allein würde dieses Ziel nicht erreichen. Und so, wie es uns natürlich gegeben ist, ist das Gefühl nicht nur gleichgültig gegen die Ordnung, sondern anarchisch. Wenn man übrigens die Ideen, um sie zu systematisieren, neu durchdenken muß, so muß man die Gefühle, um sie zu systematisieren, in noch viel höherem Maße neu empfinden.

Die Lücke, die die Philosophie hier läßt, füllt nun die Religion, im positiven Sinne aufgefaßt, genau aus.

Der Positivismus geht vom Konkreten aus: der Mensch beginnt also mit einem bestimmten Gefühl. Der Positivismus verallgemeinert durch Ausdehnung und Anpassung, indem er sich stufenweise von verhältnismäßig einfachen Wirklichkeiten zu verzweigteren, aber immer noch konkreten Wirklichkeiten erhebt. Der Mensch erstreckt also seine durch die natürlichen und moralischen Beziehungen des Mannes zur Frau einmal in ihm entzündete Liebe auf die Familie, das Vaterland, die Menschheit, indem er sie veredelt, ohne ihre Realität zu beeinträchtigen. Dem Endzweck paßt der Positivismus die Mittel an. Darum hält die Idee der Religion der Menschheit die Gefühle in Zucht und erlaubt der Gesellschaft, manche wirklichen und nützlichen Teile der alten Religionen wieder aufzunehmen, die vorübergehend mit den nutzlosen Teilen der Theologien verschwinden mußten, als noch das Mittel fehlte, das Gute in der überlieferten Religion vom Schlechten zu unterscheiden.

So bildet sich nach und nach die der philosophischen Systematisierung entsprechende religiöse Systematisierung. Zwar hört Comte nicht auf, diese Systematisierung mit seinem

Kultus der Clotilde de Vaux zu verbinden. Er gibt ihr die Ehre: „Dir allein, meine Clotilde, verdanke ich während eines unvergleichlichen Jahres das langsame aber entscheidende Umsichgreifen der zartesten menschlichen Gefühle. Eine heilige Vertraulichkeit, gleichzeitig väterlich und brüderlich, im Einklang mit unseren beiderseitigen billigen Forderungen, hat mir erlaubt, in dir unter allen persönlichen Reizen die wunderbare Verschmelzung der Zartheit und des Edelsinns schätzen zu lernen, die vielleicht kein anderes Herz je in dem Maße besaß. . . . Die vertrauliche Betrachtung einer solchen Vollkommenheit mußte selbst ohne mein Wissen meinen systematischen Eifer für die universelle Vervollkommnung steigern, in die wir beide das allgemeine Ziel, sei es des öffentlichen oder des privaten menschlichen Lebens, legen. . . . Wir faßten beide in würdiger Weise die schöne Harmonie zwischen gemeinschaftlichen, aber unabhängigen Funktionen auf . . .: die eine versucht auf wissenschaftlichem Wege tätige männliche Überzeugung aufzustellen; die andere entwickelt auf ästhetischem Wege tiefe weibliche Gefühle. Zwei gleichmäßig unentbehrliche Aufgaben, deren keine vor der anderen den Vorzug hatte.“[1]) Und damit ihm kein beschränkter Kritiker die Länge dieser außergewöhnlichen Ehrenbezeugung vorwerfe: „Alle Denker, die die geistige Wirkung der fühlenden Zuneigung beurteilen können, werden die auf die Vergegenwärtigung und Wiederbelebung so reiner Gefühle verwandte Zeit würdigen.“

So war die Liebe Auguste Comtes zu Clotilde. Er hat sie in seine Synthese eingeschlossen.

Was die Wiederherstellung des Fetischdienstes betrifft, so erklärt sie sich durch die bei Auguste Comte mehr und mehr vorherrschende Sorge um die Ausführung. Auch die Einbildungskraft ist eine Wirklichkeit, und eine mächtige Wirklichkeit. Der Positivismus, der das Bestehende durch

1) Système de politique posit. Widmung.

Anpassung erhalten wissen will, wird sie nicht ausschalten, sondern benützen. Damit sie das Werk der Vernunft nicht zerstört, genügt es, daß ihre Erfindungen nicht für Wahrheiten gehalten werden. So nahm der Rationalismus eines Plato den Mythus als praktisches Hilfsmittel der Philosophie an.

Man kann aber nicht leugnen, daß Comte sich hier auf eine schiefe Ebene begibt. Der Positivismus beruhte auf einem doppelten Prinzip: dem Wirklichen und dem Nützlichen. Seine Vollkommenheit besteht darin, unter diesen beiden Momenten ein exaktes Gleichgewicht zu erhalten. Die Entwicklung Comtes scheint derart gewesen zu sein, daß er anfangs das Nützliche dem Wirklichen unterordnete, um allmählich dazu zu kommen, das Wirkliche dem Nützlichen unterzuordnen; eine Entwicklung, die keineswegs zufällig ist, da es von Anfang an seine eingestandene Absicht war, das Wirkliche nur zu studieren, um es nützlich zu machen. Aber das Nützliche sowohl wie das Wirkliche und ihre gegenseitigen Beziehungen genau zu bestimmen, hat erhebliche Schwierigkeiten, die Comte nicht genügend berücksichtigt hat.

III. Der Wert der Lehre.

Welchen Wert hat nun diese Lehre? Welche Belehrung können wir daraus ziehen?

Der Positivismus Comtes kann als die Synthese der Wissenschaft und der Religion definiert werden, vermittels des Begriffs der Menschheit. Auf die Bedürfnisse des Menschen bezogen, führt die Wissenschaft zur Religion, die allein die Verwirklichung der Ziele versichern kann, zu denen die Wissenschaft die Mittel liefert. Andrerseits vollendet die Religion, die in der Menschheit selbst den würdigen Gegenstand ihres Kultus findet, ihr Werk, ohne die wirkliche Welt, in der sich die Wissenschaft bewegt, zu verlassen.

Befriedigt diese Synthese die Vernunft?

Es ist mehrfach bemerkt worden, daß sich die Wissenschaft in diesem System eigentümlich beengt fühlt. Nicht

allein ist es ihr verboten, sich Forschungen, deren soziale Nützlichkeit nicht augenfällig ist, zu überlassen oder ihrer Vorliebe für Genauigkeit über die für das praktische Leben genügenden Grenzen hinaus zu folgen; es sind ihr auch willkürliche Hypothesen, Erfindungen der Einbildung aufgedrängt, wenn es ihr nicht von selbst gelingt, zum Positivismus zu gelangen. Bei Comte wird die Logik zu „normalem Zusammenwirken der Gefühle, Bilder und Zeichen, dessen Zweck es ist, uns die unsern moralischen, geistigen und physischen Bedürfnissen angemessenen Begriffe einzugeben." Die freie, unabhängige Wissenschaft wird mehr und mehr als verdächtig, als Feind behandelt. Die Wissenschaft neigt ja zur Spezialisierung, zur Zerteilung; sie ist also ihrem Wesen nach anarchisch. Ihre nutzlose Neugierde, förmliche Lüsternheit des Verstandes, ihr unerträglicher Hochmut müssen unterdrückt werden. Die Wissenschaft muß dem Gefühl unterworfen werden. Seltsame Übertreibungen, die sich jedoch begreifen lassen, wenn man bedenkt, daß es von jeher die Aufgabe der Wissenschaft war, sich zu bemühen, die Dinge so, wie sie sind, zu erkennen, und nicht so, wie wir gern wollten, daß sie wären, sie also soviel als möglich des Charakters der Menschlichkeit zu entkleiden, den Comte ihnen gerade vor allem andern beilegen will.

Die Religion ist in Comtes Anschauung nicht weniger beengt als die Wissenschaft. Umsonst wird sie wieder, wie in der Scholastik, zur Herrin der Philosophie; sie ist von einem geheimen Streben bedrängt, das sie nicht unterdrücken und nicht befriedigen kann.

Sie möchte gern die dem Menschenherzen teuren Gefühle in ihrem ganzen Umfang beibehalten: Die Liebe Gottes, als Grundlage der Menschenliebe, und den Glauben an die Unsterblichkeit, als Pfand für die Verbindung mit den Toten. Und Comte besteht mehr und mehr auf der Wirklichkeit und dem Wert der außerintellektuellen oder subjektiven Elemente unserer Natur. Ist das Gefühl nicht eine Tatsache, die Einbildungskraft nicht ebensowohl ein Teil der menschlichen

Seele wie die Sinne und die Vernunft? Was wäre wirklicher als der Instinkt, besonders der religiöse Instinkt, dieser unveräußerliche Grund unseres Seins?

Aber die Vernunft, die ja auch etwas in unserer Natur Gegebenes ist, hält diese Herzensergüsse auf. Wenn die Menschheit im eigentlichen Sinne des Wortes, die Menschheit, wie sie im Raum und in der Zeit besteht, selbst das Maß des Seins und der Erkenntnis ist, so ist die Ewigkeit des „großen Wesens" nur ein Wort; die ganze Wirklichkeit Gottes besteht in dem gewissen Individuen augenblicklich gegenwärtigen Gedanken an gewisse Zusammenfassungen menschlicher Begebenheiten; die Unsterblichkeit ist nichts als die Erinnerung.

Nicht umsonst streitet man über den Wert des Subjektiven bei Auguste Comte. Er will es und will es auch nicht zu einer wahren Wirklichkeit machen.

Die Schwierigkeit, die sich ihm entgegengestellt, geht aus dem Prinzip hervor, das er angenommen hat. Die Menschheit ist ein doppelsinniger Begriff, der unmöglich ein erstes Prinzip liefern kann. Es gibt erstens den sichtbaren, von außen erkenntlichen Menschen, der nichts anderes ist, als ein dem sonstigen Gegebenen analoges Gegebenes, und zweitens den inneren Menschen, der denkt, wünscht, liebt und sucht. Seiner Verbannung der Psychologie zum Trotz hatte Comte ein lebhaftes Bewußtsein von der Wirklichkeit dieses inneren Menschen gewonnen, und er bietet seinem Ehrgeiz die Welt der Tatsachen dar, deren Gebäude er anderseits nach allen Seiten hin gefestigt hat, um ganz sicher zu sein, daß der Mensch nicht daraus entweichen kann; er legt ihm auf, über diese Welt zu herrschen und das Glück darin zu finden. Aber die Scheidewand, die er zwischen den Tatsachen und den Ideen, zwischen den gegebenen Wirklichkeiten und den ideellen Möglichkeiten errichtet hat, ist illusorisch. Die menschliche Seele ist gerade das Bestreben, das Gegebene zu überschreiten und besser zu machen, anderes zu versuchen, über sich selbst hinaus-

zusteigen. Der Mensch übersteigt unendlich den Menschen, sagt Pascal. —

Es heißt nicht, die Ära der metaphysischen und religiösen Forschung für alle Zeiten schließen, wenn man den Menschen zum Maß der Dinge macht; es heißt, sie von neuem eröffnen. Denn was ist der Mensch? Ist es sicher, daß er selbst nichts ist, als etwas Gegebenes, eine Sammlung von Tatsächlichem, ein Ding?

Die Philosophen, sagt Goethe, haben den äußeren und materiellen Gott, der über den Wolken thronte, zerschlagen; sie haben nichts damit erreicht. Der Mensch kehre in sich selbst ein, da wird er den wahren inneren, nicht den vermeintlichen äußeren Gott finden, eine schöpferische Macht, nicht eine gegebene Erscheinung.

Weh! weh!
Du hast sie zerstört,
Die schöne Welt,
Mit mächtiger Faust;
Sie stürzt, sie zerfällt!
. . . . . .
Mächtiger
Der Erdensöhne,
Prächtiger,
Baue sie wieder,
In deinem Busen baue sie auf!

Allerdings hielt Comte den menschlichen Instinkt, ebenso wie den der Tiere, für alle Zeiten festgelegt. Aber die Wissenschaft hat bewiesen, daß der tierische Instinkt nicht etwas Unveränderliches ist. Und was den Menschen anbetrifft, so ist er nur dann wahrhaft Mensch, wenn er seinen gegenwärtigen Instinkt als Stützpunkt nimmt, um sich höher zu erheben, und nicht als Schranke, die ihm zu überschreiten verboten ist.

Dies ist der bestreitbare Punkt in Comtes Lehre. Sein geschlossener und absoluter Positivismus wäre berechtigt, wenn die menschliche Natur eine ein für allemal gegebene

Sache wäre. Er kann nur für die künstliche Festlegung eines vorübergehenden Zustandes des menschlichen Lebens erklärt werden, wenn es gerade im Wesen des Menschen liegt, daß er unaufhörlich strebt, sich ändert und neu schafft.

Ist diese Schöpfung des Menschen durch den Menschen selbst willkürlich? Der Mensch wäre erniedrigt, wenn man es ihm bewiese. Denn bei seinem Bestreben, sich zu vervollkommnen, könnte er sich dann nur nach dem Zufall bewegen, wie ein Atom des Epikur. Er glaubt aber, daß sein Werk auch ohne vollkommenes Vorbild in dem, was ihm gegeben ist, sich dennoch nach einer Regel richtet, die ihre höhere Notwendigkeit, Existenz und Wert hat. Diese Regel, die gleichzeitig in ihm und über ihm lebt, nennt er Gott.

So ruhen in der Menschheit selbst die Keime einer Religion, deren Gegenstand über die Menschheit hinausgeht. Wenn der Mensch sich selbst genügen sollte, müßte er das *Γνῶθι σαυτόν* der antiken Weltweisheit vergessen. Er kann nicht auf den Grund seiner Seele kommen, ohne dort das Bedürfnis zu finden und die Kraft zu fühlen, die Wirklichkeit, die Vollkommenheit und den Wert der Menschheit zu erhöhen. Ohne Zweifel haben das Vermächtnis der vergangenen und die Bedingungen der jetzigen Menschheit einen wesentlichen Teil an dem Ideal, das dem Menschen zukommt; und das Ideal muß, um praktisch zu bleiben, der gegebenen Wirklichkeit nahe bleiben. Aber die Tatsache kann nicht genügen, um die Idee zu bestimmen, da es sich gerade darum handelt, über die Tatsachen hinauszugehen. Der Glaube an die höhere Wirklichkeit eines ideellen Gegenstandes, der sich auf nichts von allem Gegebenen zurückführen läßt und trotzdem geeignet ist, sich dem Gegebenen aufzuprägen, hat die Heroen hervorgebracht, die Auguste Comte mit vollem Recht verehrt: Sie sind die Heiligen seines Kalenders, weil sie nicht an seine Religion geglaubt haben.

Der ganze Positivismus scheint so in ein instabiles Gleichgewicht gebracht. Er kennt nur das Wirkliche und das Nützliche. Das Wirkliche und Nützliche sind aber sekundäre Begriffe, die notwendigerweise andere und höhere Begriffe fordern.

Der Mann der Wissenschaft, der das Wirkliche aufsuchen soll, bemerkt bald, daß alle Eindrücke aller Individuen gleichermaßen wirklich sind, und daß seine Aufgabe gerade die ist, aus diesem Wirklichen etwas Beständigeres, Tieferes und den Bedingungen der individuellen und menschlichen Auffassung weniger Unterworfenes herauszuheben. Er nennt wahr den Gegenstand, den er allerdings nicht erfassen noch genau bestimmen kann, dessen Ahnung und dunkle Idee aber seine Forschungen leitet und der nach und nach vor seinen Augen Gestalt gewinnt unter dem Einfluß eben dieser Forschungen. Und einmal im Besitz dieser Idee, versteht er, daß er sie keinerlei Nützlichkeit, so hoch sie auch sei, unterordnen kann. Das Wahre selbst ist in seinen Augen eine höchste Nützlichkeit. Die Wissenschaft forscht aus Liebe zum Wahren. Das ist ihre Ehre, ihr Stolz und ihre Freude, die sie sich durch keinerlei philosophisches oder politisches System rauben lassen wird. Es handelt sich nicht darum, ob es im eigenen Interesse der praktischen Wissenschaft liegt, die Theoretiker glauben zu lassen, daß sie nur für die Theorie arbeiten. Die Wissenschaft an sich ist eine absolut berechtigte und edle Tätigkeit; der Philosophie, der Hüterin des Ideals, kommt es zu, ihr Freiheit und Selbstbewußtsein zu geben, nicht aber, sie irgendeinem Zweck, welcher es auch immer sei, zu unterwerfen.

Ebenso kann sich der Mensch mit Gefühl und Willen, dem man die Aufgabe stellt, das Nützliche in den Grenzen des Wirklichen zu verfolgen, nicht an diesen Gegenstand halten. Was ist das Nützliche? was das Wirkliche? Der Mensch hat den Ehrgeiz, das erste zu bestimmen und gewissermaßen das zweite zu schaffen. Das Nützliche, das sind die Mittel, die anzuwenden sind, um den Gegenstand zu verwirklichen,

den ich begriffen habe, und den mir die Vernunft als der Bestrebungen des Menschen würdig gezeigt hat. Und das Wirkliche ist das, was ich selbst entstehen lasse, wozu ich die Kräfte gerade aus der Idee der Aufgabe, die ich mir gestellt habe, schöpfe. Mit anderen Worten: Über das Nützliche stellt der Mensch notwendigerweise das Gute und Schöne als Quelle und Maß eben dieses Nützlichen. Das Gute und das Schöne wollen selbst, so gut wie das Wahre, als Nützlichkeiten, als die vorzüglichste Nützlichkeit, angesehen werden.

Auf diese Weise führt das Prinzip von Comte, der positive Begriff als Vereinigung des Wirklichen und Nützlichen, von selbst, sobald es der Mensch in Kraft treten läßt, zu jenen Gegenständen, die über der gegebenen Wirklichkeit stehen, und die Comte auszuschalten beabsichtigt hatte. Das Wirkliche und Nützliche ist für uns ein Antrieb, das Wahre, Schöne, Gute zu suchen.

Vergebens hat man, um der Seele das Verlangen nach dem, was den Menschen übersteigt, zu nehmen, zu beweisen versucht, daß dieses Verlangen illusorisch ist, so daß es allmählich absterben und verschwinden solle, gleich einem Organ, das keine Tätigkeit mehr hat. Der wirkliche Mensch erkennt seine Lage in der, die man ihm zuschreiben will, nicht wieder. Comte verbietet uns, irgend etwas zu sehen, zu suchen, was über die Welt, in der wir leben, hinausgeht. Diese Welt soll uns nach ihm ein Alles sein. Aber schon Littré erkennt, daß dieses Alles nur eine Insel ist, die von allen Seiten von einem Ozean umgeben ist, dessen Erforschung uns, wie er sagt, untersagt ist, dessen Anblick uns aber ebenso heilsam wie schrecklich ist.

Ist es möglich, das Unendliche zu verschließen und auf die Gewohnheit zu rechnen, um uns den Gedanken daran zu nehmen? Werden nicht Wissenschaft und Religion, die sich gegenseitig stören, wenn man sie beide in der endlichen Welt der menschlichen Erscheinungen unterbringen will,

ihre beiderseitige Freiheit und Selbständigkeit wiedererlangen, wenn man über der gegebenen Welt, die die Wissenschaft beansprucht, das Bestehen einer anderen Welt annimmt, die unserem Glauben, unseren Wünschen und Träumen offen ist? Wäre eine solche Lehre den Behauptungen der Wissenschaft entgegen oder wäre sie nicht vielmehr von der modernen Wissenschaft selbst gefordert? Diese Art, das Problem zu behandeln, war die eines berühmten englischen Philosophen, eines der hauptsächlichsten Vertreter der Ideen unserer Zeit, Herbert Spencer.

Zweites Kapitel.

Herbert Spencer und das Unerkennbare.

Die Ideen über die Religion gehören nicht zu den originellsten Teilen von Herbert Spencers Philosophie. Räumlich nehmen sie nur einen kleinen Teil seines Werkes ein. Wenn es aber immer interessant ist, die Ideen eines großen Denkers über diesen Gegenstand zu kennen, so liegen noch besondere Gründe vor, das zu untersuchen, was Herbert Spencer darüber geschrieben hat.

Er gehörte einer Prediger- und Professorenfamilie an, in der die Religion eine Sache von höchster Wichtigkeit war. Durch seine Mutter stammte er aus einer französischen Hugenottenfamilie, der Familie Brettel. Sein Urgroßvater, John Brettel, war ein persönlicher Freund von John Wesley, dem Begründer des Methodismus, und bemühte sich selbst um die Verbreitung dieser Lehre. Seine Mutter, Harriet Holmes, war sehr fromm; obgleich Methodistin, befolgte sie streng die Riten der anglikanischen Kirche. George Spencer, Herberts Vater, beschäftigte sich lebhaft mit religiösen Dingen. Anfänglich Anhänger des Methodismus, sagte er sich davon los, weil er darin nicht die innere Religion fand, deren er bedurfte, und wandte sich den Quäkern zu. Sein religiöser Sinn bekundete sich in einem wahren Widerwillen gegen die kirchlichen Vorschriften und Zeremonien.

Spencer ist diesen Einflüssen keineswegs unzugänglich. In seinen *Facts and Comments* und in seiner *Autobiography* zeigt er, daß ihm die religiösen Dinge mehr und mehr am

Herzen liegen. Mit Reflexionen über die Religion schließt die *Autobiography*. So war also der Gelehrte, der durch seine ungeheueren Studien befähigt war, die mächtige Synthese der Wissenschaften zu versuchen, mit der sein Name verknüpft bleiben wird, durch sein Leben und seine Reflexionen nicht weniger geeignet, die Beziehungen zwischen Religion und Wissenschaft zu behandeln.

Nicht nur weil sie eine hervorragende Seite im Geiste des Philosophen ausdrücken sind Herbert Spencers Lehren über die Religion interessant. Diese Lehren fassen sich in dem zusammen, was Huxley den Agnostizismus genannt hat. Der Agnostizismus ist aber eine der wichtigsten Formen des zeitgenössischen philosophischen Geistes. Was ist Agnostizismus? Für die einen ist es ein Mystizismus, der Gott herabzusetzen fürchten würde, wenn er ihn uns erreichbar machte; für andere ist es nur ein gelehrter Name, hinter dem sich der Atheismus verbirgt. Der Agnostizismus ist eine Lösung des Problems der Beziehungen zwischen Wissenschaft und Religion, die notwendigerweise geprüft werden muß; und man kann, um sie in konkreter Weise zu studieren, nichts Besseres tun, als sie bei Herbert Spencer zu betrachten. —

I. Herbert Spencers Lehre über die Wissenschaft, die Religion und ihre Beziehungen.

Im wesentlichen finden sich die Stellen, die die Religion und ihre Beziehungen zur Wissenschaft behandeln, im ersten Teil der Grundprinzipien unter dem Titel: Das Unerkennbare, und in den Teilen der Prinzipien der Soziologie, die, seien es die psychologischen Daten oder Grundlagen der Soziologie, sei es die Entwicklung der kirchlichen Einrichtungen behandeln.

* * *

Das letzte Wort in Spencers Philosophie ist, daß es für uns im Grund und Ursprung aller Dinge unüberwindlich ein Unerkennbares gibt: ein Prinzip, das wir ebensowenig ausschalten wie erreichen können. Diese Lehre verbindet die Religion und die Wissenschaft miteinander.

Oft scheint es, als seien Religion und Wissenschaft einander entgegensetzt. Viele kommen zu dem Glauben, daß ihre Prinzipien von Grund aus unverträglich miteinander seien. Man muß jedoch bemerken, daß eine wie die andere gleichmäßig als natürliche Wirklichkeiten in der Erfahrung gegeben sind.

Es wäre ein Irrtum, zu glauben, daß die Religion etwas Künstliches wäre, das der Geist aufs Geratewohl nach den Launen seiner Einbildungskraft geschaffen hat. Die Religion ist dem Menschen durch die Dinge selbst eingeflößt worden; sie ist die natürliche Rückwirkung seiner Gedanken, seines Gefühls und seiner Seele auf die Wirkung, die die äußere Welt auf ihn ausübt.

Anderseits ist auch die Wissenschaft nicht eine künstliche und gleichsam übernatürliche Erfindung, wie sie sich, vielleicht unbewußt, diejenigen vorstellen, die sich rühmen, sie der gewöhnlichen Kenntnis entgegenzustellen. Die Wissenschaft ist nichts anderes als die gewöhnliche und tägliche Erfahrung, die nur durch ihre natürliche Entwicklung genauer, zusammenhängender, lehrreicher und sehr viel geeigneter geworden ist, in ihren Aussagen die Grenzen der augenblicklichen Wahrnehmung zu überschreiten.

Wissenschaft und Religion haben also den gleichen Ursprung; beide sind auf natürliche Weise im menschlichen Geist entstanden infolge seiner Beziehungen zur Welt; sie sind im gleichen Maße Wirklichkeiten, selbständige Kundgebungen der Natur; es ist also sinnlos, zu erforschen, ob die Existenz der einen mit der Existenz der anderen verträglich ist. Sie können zusammen bestehen, denn sie bestehen zusammen. Das einzige Problem besteht darin, die

Ursache und die Bedeutung dieser gemeinsamen Existenz zu ergründen.

Wenn man sich an die Prüfung der besonderen Bestimmungen, sei es der Religion, sei es der Wissenschaft, hält, so findet man allerdings zwischen ihnen schroffe Gegensätze, und man kann die Vermittlungsversuche, die erfinderische Erklärer anzuhäufen bemüht sind, nur für gekünstelt und hinfällig halten. Aber das Nebensächliche kann das Wesentliche nicht verdrängen. Um die Wissenschaft und die Religion gesund zu beurteilen, muß man nicht ihre zufälligen und besonderen Ausdrücke, sondern ihre allerallgemeinsten und abstraktesten Sätze betrachten. Vielleicht können sie in diesem Sinne sehr vereinbar erscheinen.

Die besonderen Dogmen, die die Religionen bieten, und durch die sie oft in Konflikt mit der Wissenschaft geraten, drücken in Wirklichkeit nicht übernatürliche Offenbarungen aus, sondern das Bestreben des menschlichen Geistes, sich das Absolute, das Unendliche, dessen Gefühl sich ihm aufdrängt, in einer seinen Begriffen und Gewohnheiten angemessenen Weise vorzustellen. Alle diese Formeln, so gelehrt, geschickt und fein sie auch sein mögen, zeigen sich unfähig, die Prüfung zu bestehen. Sie scheinen befriedigend, solange man sie unter einem poetischen und gemütlichen Gesichtspunkte betrachtet, ohne den Sinn der Worte und die Beziehung der Ideen genau zu bestimmen. Aber es ist anders, sobald man sie zu begreifen und genau zu beweisen sucht.

Nehmen wir zum Beispiel die Frage nach der Entstehung der Welt, eine von denen, mit deren Entscheidung sich die Religionen gewöhnlich beschäftigen. Wenn man die Lösungen, die dieses Problem zuläßt, genau bestimmt, so findet man, daß sie sich auf drei zurückführen lassen. Man kann entweder annehmen, daß die Welt von Ewigkeit her besteht, oder daß sie sich selbst geschaffen hat, oder daß sie von einer äußeren Macht geschaffen worden ist. Der philosophi-

schen Kritik unterworfen, ist keine dieser drei Hypothesen wirklich verständlich; jede von ihnen schließt in sich selbst eine logische Unvereinbarkeit ein; jede ist ihrem inneren Wesen nach widersprechend. Es ist unmöglich, sie in Gedanken zu realisieren, wie der kraftvolle Ausdruck der englischen Sprache lautet: *to realize them in thought.* Diese Ergebnisse sind, nach Herbert Spencer, durch die Kritik von Hamilton und Mansel endgültig festgestellt worden. Die Prüfung der anderen Bestimmungen, die die Theologie dem höchsten Wesen zusprechen will, die Einheit, Freiheit, Persönlichkeit, führt zu ähnlichen Schlüssen.

Aus diesem Grunde ist der Gegenstand der Religion, das Absolute, soweit man es sich als bestehend vorzustellen versucht, unbegreiflich, undenkbar: *unthinkable.*

Und nun die Wissenschaft! Ist sie nicht im Gegenteil in ihren Prinzipien, ihren Vernunftschlüssen, ihren Ergebnissen klar und einleuchtend vom einen Ende bis zum anderen? Nichts von alledem, nach Herbert Spencer. Die Wissenschaft, deren Arbeit im letzten Ende die Reduktion der Qualität auf die Quantität ist, kann nicht ohne Begriffe auskommen wie die des Raumes, der Zeit, des Stoffes, der Bewegung, der Kraft als notwendige Träger der Quantität. Aber auch diese Begriffe alle gipfeln, wenn man versucht, sie in Gedanken zu realisieren, in Widersprüchen.

Versuchen wir zum Beispiel, den Raum oder die Zeit wahrhaft zu denken, das heißt mit der genauen und vollendeten Bestimmtheit, die in der Existenz liegt, zu begreifen. Wenn der Raum und die Zeit wirklich existieren, so gibt es, ihre Natur betreffend, nur drei mögliche Hypothesen. Sie müssen entweder ein Seiendes, oder Attribute eines Seienden, oder subjektive Wirklichkeiten sein. Keine dieser drei Hypothesen ist aber ohne Widerspruch zu entwickeln. Spencer nimmt auch hier die Ergebnisse der Kantischen und der schottischen Kritik an.

Was von dem Raume und der Zeit wahr ist, ist ebenso

wahr von den anderen Grundbegriffen der Wissenschaft. Sollen wir, den Lauf der allgemeinen Entwicklung zurück verfolgend, versuchen, uns die Materie als ursprünglich im Zustand vollständiger Auflösung vorzustellen? Wir sehen uns der Unmöglichkeit gegenüber, zu begreifen, wie sie in diesen Zustand gekommen ist. Wenden wir uns der Zukunft zu? Wir können der Folge der Erscheinungen, die sich vor uns entrollen, keine Grenze bezeichnen. Wenn der Mensch anderseits in sich selbst hineinschaut, so erkennt er, daß die beiden Enden des Fadens seines Bewußtseins außer seinem Bereiche liegen. Er kann die Entstehung eines Zustandes des Bewußtseins erst dann begreifen, wenn dieser Zustand schon vergangen ist; und das Verschwinden des Bewußten ins Unbewußte entgeht ihm ebenso. Das Wesen, die Entstehung und das Ende aller Dinge sind uns verborgen. Unsere ganze Wissenschaft gipfelt im Geheimnisvollen. —

Es besteht also eine Ähnlichkeit, eine Verknüpfung zwischen der Wissenschaft und der Religion. Beide schließen, wenn man ihre Prinzipien vertieft, das Unerkennbare, das Undenkbare ein. Aus diesem Unerkennbaren entspringt die Religion, und vergebens bemüht sie sich, es zu definieren. Vergebens möchte die Wissenschaft ihrerseits sich auf dem Gebiet des Definierbaren und des Erkennbaren halten. Je mehr sie fortschreitet und beweist, um so mehr drängt sich ihr dieses Unerkennbare auf, das sie ausschalten wollte. Wo die Religion anfängt, endet die Wissenschaft. Sie kehren sich den Rücken, und sie treffen wieder zusammen.

Ist aber der Begriff des Absoluten, in dem sich die Wissenschaft und die Religion wieder vereinigen, nicht etwa nur eine reine Negation? Läuft nicht etwa dieses Unerkennbare, dieses Undenkbare auf eine Abstraktion, auf ein Nichts hinaus? Wenn es so wäre, so wäre die Aussöhnung, die es hervorbringt, nur ein Wort.

Das eigentliche Werk und die Originalität Herbert Spencers ist es, daß er das Unerkennbare, das für seine

Vorgänger, Hamilton und Mansel, nur eine Negation war, zur positiven Realität erhoben hat. Er hat erklärt und behauptet, daß das Absolute unerkennbar ist; er hat hieraus nicht geschlossen, daß wir nichts darüber aussagen können. Zwischen die Erkenntnis im eigentlichen Sinn, die die Dinge in ihrer ganzen Bestimmtheit erfaßt, und die vollkommene Unwissenheit, für die das Ding auf einen Namen ohne Sinn hinausläuft, hat Herbert Spencer ein Mittelglied gestellt; nämlich das Ding, insofern es in seinem allgemeinsten Charakter wahrgenommen wird.

Um in diesem Sinne festzustellen, daß das Absolute positiv sein kann, wenngleich unerkennbar, unterscheidet Herbert Spencer zwischen dem positiven und dem bestimmten Bewußtsein. Mit Unrecht glaubt man, daß das erstere notwendig das zweite voraussetzt. Diese Meinung beruht auf einem logischen Irrtum. Ein Begriff kann in Wirklichkeit sehr wohl gleichzeitig positiv und unbestimmt sein. Und gerade in der Behauptung eines gleichzeitig unbestimmten und positiven Bewußtseins gipfelt die richtige Auffassung dieses Unerkennbaren, ein Postulat, das der Wissenschaft und der Religion gemein ist.

Wenn ich sage, daß das Absolute unerkennbar, undenkbar ist, so will ich ausdrücken, daß es nicht in Gedanken verwirklicht, nicht unter einer konkreten Form bekannt, nicht als Gegenstand des bestimmten Bewußtseins aufgestellt werden könnte. Was bedeutet diese Unmöglichkeit?

Nehmen wir an, daß der Geist sich die Aufgabe stellt, das Absolute zu denken. Er müßte ihm notwendigerweise bestimmte Eigenschaften zuschreiben. Er müßte es zum Beispiel entweder begrenzt oder unbegrenzt annehmen. Diese beiden Eigenschaften sind aber widersprechend. Der Geist müßte sich für eins von beiden entscheiden. Die Analyse beweist aber mit gleicher Strenge, einerseits daß ich das Absolute als begrenzt setzen muß, da es unmöglich ist, daß es unbegrenzt ist, und andererseits, daß ich es als unbegrenzt

setzen muß, da es unmöglich ist, daß es begrenzt ist. Wenn ich also das Absolute denken will, so sehe ich mich zweierlei widersprechendem Absoluten gegenüber, einem begrenzten und einem unbegrenzten. Dieses Ergebnis ist aber nicht das letzte Wort der Analyse.

Wenn das Begrenzte und das Unbegrenzte einander widersprechen, so ist das nur möglich, wenn hinter ihnen ein Subjekt steht, das sie zusammenbringt, sie vergleicht und sie für unvereinbar hält; mit anderen Worten, wenn hinter ihnen ein Bewußtsein steht. Das Begrenzte und das Unbegrenzte sind also, nicht als Wörter, wo sie voneinander isoliert werden, sondern als Tätigkeiten des Geistes, wie sie jede Vorstellung voraussetzt, nicht vollständig widersprechend. Nachdem sie sich gegenseitig aufgehoben haben, soweit sie Gegenstand des bestimmten Bewußtseins sind, bleibt das gerade in diesem Verhältnisse eingeschlossene Bewußtsein: ein unbestimmtes und dennoch positives Bewußtsein. Mit der Behauptung, daß das bestimmte Bewußtsein des Absoluten unmöglich ist, wird gleichzeitig die Existenz eines positiven unbestimmten Bewußtseins dieses Absoluten ausgesprochen.

Die Methode Herbert Spencers ist keine formale und scholastische Dialektik; sie ist eine konkrete Methode der Reduktion. Er geht nämlich von dem aus, was empirisch gegeben ist; er scheidet alles davon aus, was unmöglich ist, als existierend zu denken. Und er hält an, wenn er sich, gleich dem Chemiker, einem nicht weiter reduzierbaren Rest gegenüber sieht. Hinter dem Absoluten entdeckt er in diesem Sinne das unbestimmte Bewußtsein. Durch dieses Bewußtsein gegeben, ist das Absolute wirklich etwas Reelles und Positives, wenn auch unerkennbar.

Und so vollzieht sich die Aussöhnung zwischen der Religion und der Philosophie nicht vermittels eines Wortes, sondern vermittels einer Wirklichkeit; sie ist nicht negativ, sondern positiv. Wie auch die innere Natur ihrer Beziehungen

sein mag, es besteht für uns eine lebendige Einheit, das Bewußtsein, das uns ihre Wirklichkeit garantiert.

Die Religion geht von der Behauptung des Absoluten aus, und sie ist im Recht, da wir ein positives Bewußtsein dieses Absoluten haben. Der Wissenschaft kann es nicht gelingen, die Geheimnisse aufzuklären, von denen sie auf allen Seiten umgeben ist, und diese Unfähigkeit ist tatsächlich unheilbar, da wir vom Absoluten nur ein unbestimmtes Bewußtsein haben und haben können.

* * *

Diese Lehre von den Beziehungen zwischen Wissenschaft und Religion ist gewissermaßen nur die metaphysische Einleitung des Systems. Das eigentliche System hat seinen Schwerpunkt in der Idee der Wissenschaft. Sein Gegenstand ist die Bearbeitung der Synthese der Wissenschaften vermittels der Prinzipien, die sich aus dem Begriff des Erkennbaren ableiten lassen.

Die Wissenschaften ordnen die Dinge nach ihren Ähnlichkeiten, indem sie die unbestimmten und unvollkommenen oder qualitativen Ähnlichkeiten auf jene vollständigen und genauen Ähnlichkeiten zu reduzieren suchen, die die Mathematiker Gleichheit oder Identität nennen. Die Wissenschaften allein erreichen nur ein teilweise einiges Wissen. Die Philosophie ist bemüht, das Wissen in einer vollständigen Weise zu vereinen. Ihr Werkzeug ist das Entwicklungsgesetz, das die Wissenschaften ahnen, und das die Analyse des Begriffs vom Erkennbaren aufstellt.

Die Wissenschaften studieren die Tatsachen, alle Tatsachen; und vereinigt mit der Philosophie, sehen sie endlich diese Tatsachen sich auf allen Gebieten nach dem Entwicklungsgesetz ordnen, das das gemeinschaftliche Prinzip des Seins und des Erkennens ist. Nach diesem in seiner allerallgemeinsten Bedeutung aufgefaßten Gesetz gehen alle

Dinge notwendig und fortschreitend aus einem Zustand unzusammenhängender Homogenität in einen Zustand bestimmter und zusammenhängender Homogenität über.

Dem Entwicklungsgesetz sind die Religionen so gut wie alle anderen Erscheinungen unterworfen. Und demnach wird die Religion, die der Wissenschaft in den „First Principles" gegenübergestellt wurde, da es sich hier darum handelte, ihren letzten Gegenstand aufzusuchen, jetzt, als in der Zeit und im Raum gegebene Erscheinung, klar und einfach unter die einander ganz analogen Dinge gerechnet, die die Naturwissenschaft und die Philosophie studieren.

Das Problem ist hier, nach den Prinzipien der Entwicklungsphilosophie die Entstehung der kirchlichen Einrichtung zu erforschen.

Nach dem historischen Verlauf ist der Ausgangspunkt der Religionen, die elementare Tatsache, die unter verschiedener Gestalt ihre unendlichen Variationen hervorbringt, nach H. Spencer nichts anderes als das „Doppelbild". Der Mensch sieht im Wasser sein Bild, sein anderes Selbst. Ebenso sieht er sich im Traum; er sieht im Traum das Bild anderer Menschen. So sehr dieses Doppelbild auch dem Original gleichen mag, so ist es doch nicht notwendig mit ihm identisch. Die erste Regung im Menschen ist, in beiden zwei verschiedene Wesen zu sehen. Was wird nun aus dem anderen Selbst, wenn der Schlaf entflohen ist? Eine natürliche Neigung im Menschen verhindert ihn zu glauben, daß es zu nichts geworden sei, vielmehr glaubt er, daß es sich nur entfernt hat und vielleicht in einem anderen Traume wiederkommen werde. Folglich wenn der Tod kommt, glaubt der Mensch gern, daß dieses geheimnisvolle Ich weiterbesteht und sich selbst mehr oder weniger ähnlich bleibt, also mehr oder weniger dem sichtbaren Wesen ähnlich, dessen Doppelbild es war. Daraus geht der Glaube an Geister und übernatürliche Wesen, an ihre Macht und ihren Einfluß auf das menschliche Leben hervor. Das ist nach

H. Spencer, der sich hier mit den Epikureern begegnet, der historische Ursprung der Religionen.

Aus diesem Glauben sind die Dogmen, Riten und kirchlichen Institutionen abgeleitet.

Jedes wirkliche Wesen hat sein Doppelbild, das als Geist betrachtet werden kann. Die niederen Geister haben sich mit der Zeit der Herrschaft der höheren Geister, die man Götter genannt hat, untergeordnet; diese wieder sind selbst schließlich einem einzigen Gott unterworfen. Diese übernatürlichen Kräfte hat der Mensch sich vorzustellen, sich zugänglich und günstig gesinnt zu machen versucht; aus diesem Wunsche sind die Mythologien, die Beschwörungsformeln, die praktischen Übungen und Organisationen hervorgegangen, die sich in der Folge, durch eben dieses Evolutionsgesetz, bis zu einem gewissen Punkt selbständig entwickelt haben und bisweilen nur noch schwache Spuren ihres Ursprungs aufweisen.

Wo diese Einrichtungen nicht mehr durch ihre erste Bestimmung aufrechterhalten werden, weil sich die Vorstellungen der Menschen zu sehr geändert haben, bestehen sie als soziales Band, eine Eigenschaft von höchster Wichtigkeit, die ihnen durch den Evolutionsprozeß beigelegt worden ist. Die Religionen bedeuten hinfort die Kontinuität der Gesellschaftsverhältnisse, und darum liegt es im höchsten Grade im Interesse des einzelnen, sie hoch zu achten.

Der allgemeine Zug der religiösen Entwicklung ist das wachsende Übergewicht des moralischen Elementes über das Element des Kultus oder der Sühne, sowie die Ausschaltung der anthropomorphistischen Züge, die anfangs der ersten Ursache beigelegt wurden; das ist im letzten Grunde die Neigung, die Dogmen als reine Symbole zu betrachten und sie durch das gleichzeitig unbestimmte und positive Bewußtsein des Absoluten zu ersetzen.

II. Die Auslegung der Lehre.

Dies ist das Wesen von Herbert Spencers Lehren über die Religion und ihre Beziehungen zur Wissenschaft. Was ist ihre Bedeutung? Sind diese Lehren in der Gesamtheit seines Werkes nur ein nebensächlicher Teil ohne besondere Wichtigkeit, oder sind sie der Ausdruck tiefer Gedanken, die mit zum Wesen des Systems gehören?

Es möchte scheinen, als seien diese Theorien wenig gegenüber der umfangreichen Synthese der Wissenschaften, die das eigentliche Werk Herbert Spencers ist, und als bliebe ihre Bedeutung im ganzen hauptsächlich negativ.

Ohne Zweifel findet man leicht in seinen „Grundprinzipien" das Material zu einer Theorie des Unerkennbaren. Aber es ist wichtig, zu bemerken, daß Herbert Spencer ursprünglich nicht die Absicht hatte, die Grundprinzipien durch eine Betrachtung über das Unerkennbare einzuleiten. In der Furcht, daß seine allgemeine Lehre in einem der Religion ungünstigen Sinne ausgelegt würde, um den Vorwurf des Atheismus abzuwenden, hat Herbert Spencer erst nachträglich diesen ersten Teil hinzugefügt.

Übrigens lehrt diese Theorie des Unerkennbaren, wie schon ihr Name zeigt, daß Gott, die erste Ursache, die eigentlichen Gegenstände der Religion unserem Verstande vollständig unzugänglich sind. Ihre Wirklichkeit ist zweifellos in den Erscheinungen, die wir beobachten, mit einbegriffen. Was ist aber eine von jeder Art des Seins entkleidete Existenz? Was ist ein absolut unerkennbares Absolutes? Liegt darin, trotz allem Widerspruch des Philosophen, etwas anderes als ein abstrakter Name, der vollkommen negative Ausdruck einer Unmöglichkeit?

Was die Lehre von der historischen Entwicklung der Religion betrifft, so ist diese allerdings genau, positiv und ausgeführt. Aber ist sie nicht, abgesehen von ihrem wissenschaftlichen Wert, der heute stark bestritten ist, die eigent-

liche Verneinung einer besonderen, objektiven Grundlage der Religion? Sehen wir darin nicht alles, woraus die Religion besteht, auf einen kindlichen und falschen Glauben zurückgeführt, auf den Glauben an die Wirklichkeit und das Weiterleben der Phantome, die der Traum uns zeigt? Wird die Religion nicht ganz einfach zu einem Kapitel der Naturgeschichte des Menschen?

Man muß, um Herbert Spencers Gedanken über diese verschiedenen Punkte richtig zu verstehen, zur Auslegung seiner Lehre die Methode der immanenten Kritik anwenden, der Erklärung des Werkes durch das Werk selbst, die Spinoza auf die Bibel sowohl wie auf die Natur angewendet wissen wollte.

* * *

Durch welche Gründe ist Herbert Spencers Theorie über die Religion veranlaßt worden? Wenn man die Ursachen der Lehren betrachtet, so erfaßt man am leichtesten den wahren Sinn.

Wenn man die Selbstbiographie des Philosophen zu Rate zieht, die so offen, so natürlich, lebendig und reich an Einzelheiten über die innere Arbeit seines Geistes ist, so sieht man, daß seine Gründe die folgenden waren:

In erster Linie der Eindruck, den ihm die Bibel und die Predigten der Geistlichen machten, die die Heilige Schrift auslegten. Tausenderlei in dieser angeblichen Öffenbarung war ihm anstößig. Welch ungeheure Ungerechtigkeit, den Ungehorsam des einzigen Adam durch die Verdammnis seiner ganzen unschuldigen Nachkommenschaft zu strafen! Und auf Grund welches Vorrechtes wird eine Ausnahme gemacht zugunsten einer kleinen Anzahl Menschen, denen ein Erlösungsplan offenbart wird, der allen anderen unbekannt bleibt? Wie befremdend ist die Behauptung, daß die allgemeine Ursache, aus der dreißig Millionen Sonnen mit ihren Planeten hervorgegangen sind, eines Tages die Gestalt

eines Menschen angenommen und mit Abraham einen Handel abgeschlossen hat, in dem er verspricht, ihm ein Land zu verschaffen, wenn dieser ihm treu dienen wolle! Wie kann Gott Vergnügen daran finden, uns in unseren Kirchen sein Lob singen zu hören? Wie kann er in Zorn geraten über die unendlich Kleinen, die er geschaffen hat, weil diese versäumen, ihm fortgesetzt von seiner Allmacht zu reden?

Solche Betrachtungen finden sich in mehreren Stellen bei Herbert Spencer. Welches Motiv hat sie verursacht? Da ist kein Zweifel. Herbert Spencer stößt sich an dem Mißverhältnis, das er zwischen dem hergebrachten Glauben über Gott und dem Charakter des Unendlichen, den seine Vernunft der ersten Ursache beilegt, findet. Ist das ein irreligiöses Gefühl? Ist es ein Beweis von Gleichgültigkeit auf religiösem Gebiet? Die Lebhaftigkeit und der Ton seiner Sprache selbst lassen das ernste und tiefe religiöse Streben hervortreten, das ihm diese Angriffe auf die Religion diktiert.

Diese Art Kritik betrifft nur gewisse Erzählungen und Dogmen, die einer besonderen Religion eigentümlich sind. Doch es gibt noch eine von anderer Art, die in der Autobiographie nachdrücklich zum Ausdruck kommt. Ich fand, sagt Spencer, meinem Geist eingeboren den Sinn für die natürliche Kausalität. Ich begriff, wie durch Intuition, die Notwendigkeit der Äquivalenz zwischen Ursache und Wirkung. Ich empfand, ohne daß man es mir hätte lehren müssen, die Unmöglichkeit einer Wirkung, die nicht ihre hinreichende Ursache hätte; und ich hatte aus mir selbst die Gewißheit, daß, wenn eine Ursache gegeben ist, ihre Wirkung sich notwendigerweise mit der Gesamtheit ihrer quantitativen und qualitativen Bestimmungen vollziehen müsse. Diese Geistesanlage veranlaßte mich, die gewöhnliche Idee des Übernatürlichen zu verwerfen, und ich kam dazu, alles, was man Wunder nennt, d. h. alles, was im Widerspruch zur natürlichen Kausalität stehen soll, für unmöglich zu halten.

Das erste Motiv war aus besonderen Lehren gezogen, die

öffentlich als religiös gelehrt wurden; das andere hat seine Quelle in der Natur der Wissenschaft: a priori schließt die Wissenschaft das Übernatürliche aus.

Liegt in dem Prinzip der natürlichen Kausalität, auf das sich Spencer hier beruft, ein für den religiösen Glauben unüberwindliches Hindernis? Das ist nicht wahrscheinlich; denn zahlreich sind die Beispiele von Philosophen, die mit einem sehr klaren Bewußtsein der natürlichen Verkettung der Erscheinungen einen sehr tiefen religiösen Sinn verbunden haben. So die Stoiker im Altertum, so in den neueren Zeiten ein Spinoza, Leibniz, Kant. Wogegen die Epikureer, die Lücken in dem Gewebe der Erscheinungen annehmen, jedes Dazwischentreten der Götter in den Ereignissen dieser Welt leugnen.

Was ist also, vom religiösen Standpunkt aus, die Folge von der Lehre der natürlichen Kausalität? Diese Lehre verbietet uns, uns Gott und die Natur als zwei Widersacher zu denken, die miteinander einen Zweikampf ausfechten, um einander zu vernichten. Sie erlaubt nicht, daß man das Bestehen der göttlichen Tätigkeit in der Zerstörung der natürlichen Kräfte suche, noch die Tätigkeit der Geschöpfe in einer Auflehnung gegen die schöpferische Macht. Aber eine Auffassung des Natürlichen oder Übernatürlichen, in der Gott und die Natur zwei Menschen gleich sind, die sich bekämpfen, ist augenscheinlich kindisch; und darum, daß man solche Vorstellung bestreitet, dürfte man nicht für irreligiös gehalten werden. Dagegen schließt das Gesetz der natürlichen Kausalität keineswegs ein allgemeines Prinzip der Ordnung, der Einheit, der Anpassung aus, ja für viele Geister bedingt es dieses Prinzip, das die Naturgesetze beherrscht, wie die Ursache die Wirkung oder wie das Original die Kopie. Schließt die Verkettung, die zwischen den verschiedenen Punkten einer mathematischen Beweisführung besteht, das Vorhandensein eines Mathematikers aus, der der Urheber dieser Beweisführung ist?

Damit die natürliche Kausalität eine solche Auslegung zuläßt, ist jedoch eine Bedingung erforderlich: Die Natur im wissenschaftlichen Sinn des Wortes darf nicht selbst als das Absolute angesehen werden.

Dies ist gerade der Standpunkt von Herbert Spencer. Er selbst erklärt, daß unsere Naturgesetze, die Welt, die uns gegeben ist, nur Symbole des wahren Seins sind, und daß es jeder Philosophie entgegen wäre, wenn man sie zum Absoluten erheben wollte. Es ist also neben seinem Glauben an die natürliche Kausalität auch Platz für den Glauben an ein höheres Prinzip als diese Kausalität, und dieses ist gerade der Gegenstand der Religion.

Bemerken wir noch, daß Spencer nicht schließt: ich mußte jede Idee des Übernatürlichen verwerfen, sondern nur: ich kam dazu, die Idee, die man sich gewöhnlich vom Übernatürlichen macht, zu verwerfen. Er gehört zu denen, die das Wunder, soweit es die Durchbrechung der Naturgesetze bedeutet, leugnen, die sich aber berechtigt glauben, die wirklich übernatürlichen Grundsätze der Religion aufrechtzuerhalten, und die sich sogar durch ihre Leugnung für religiöser halten als die, welche Gott zu einem schlechten Arbeiter stempeln, der fortwährend beschäftigt ist, sein Werk zu verbessern.

* * *

Wir können uns aber nicht darauf beschränken, die Absichten Herbert Spencers zu Rate zu ziehen; wir müssen vielmehr seine Theorie des Unerkennbaren und seine Theorie der religiösen Entwicklung an sich selbst betrachten. Mehrere Ausleger seiner Lehre sind der Meinung, daß diese letztere, die im ganzen genommen der positive und wissenschaftliche Teil der Lehre ist, den objektiven Wert der religiösen Idee auf ein Nichts herabsetze und so rückwirkend die Grundtheorie eines wenn auch unerkennbaren, so doch wirklichen Absoluten illusorisch und zu einem bloßen Wort mache.

Was ist also nach Herbert Spencer die Religion vom Standpunkt der wissenschaftlichen Philosophie aus? Es ist die dem allgemeinen Evolutionsgesetz entsprechende natürliche Entwicklung einer gleichfalls natürlichen, sogar gewöhnlichen und unbedeutenden elementaren Tatsache, der Illusion des anderen Selbst.

Um die wirklichen Konsequenzen dieser These ermessen zu können, müssen wir sie vom Standpunkt Herbert Spencers selbst betrachten.

Die natürliche Entwicklung, wie sie Herbert Spencer versteht, ist nicht ein rein mechanischer Vorgang. Sie hat ohne Zweifel als Material Tatsachen, die wie die Atome voneinander getrennt sind; und sie verbindet dieses Material von außen, indem sie um eine elementare Tatsache zusammengesetzte Tatsachen gruppiert, die ihr das umgebende Mittel liefert. Aber sie bringt keineswegs irgendwelche Verbindungen hervor. Sie erzeugt schmiegsame, gestaltungsfähige Wesen, die sich fortschreitend einander anpassen. Sie ist in Wirklichkeit jedem Element der Natur immanent, als eine Neigung zum Gleichgewicht und zur allgemeinen Übereinstimmung.

Daraus geht hervor, daß alle bestimmten und verhältnismäßig feststehenden Erzeugnisse der Entwicklung an sich einen Wert und eine Würde haben; denn jedes bedeutet einen Moment, eine Form, und zwar die in einem gegebenen Punkte des Raumes und der Zeit einzig mögliche und gute Form dieser allgemeinen gegenseitigen Anpassung, des höchsten aller Naturtriebe. Dies scheint auch ein dem angelsächsischen Stamm vertrautes und teures Prinzip zu sein: die Existenz für sich allein, soweit sie wirklich und lebendig ist, soweit sie sich erhält und energisch verteidigt, bekundet oder verleiht ein Recht. Und so legen die religiösen Erscheinungen, nach Herbert Spencers Grundsätzen, allein dadurch, daß sie sind, daß sie dauern, daß sie allgemein und lebensfähig sind, Zeugnis dafür ab, daß sie den Ver-

hältnissen, unter denen sie bestehen, angemessen, daß sie berechtigt und wertvoll sind.

Übrigens sind auch sie, soweit sie sind und sich durchsetzen, etwas Gegebenes, Bedingungen, denen die anderen Existenzformen sich anpassen müssen. Der erste Teil der „Grundprinzipien" führt nicht nur aus, daß es Pflicht der Religion ist, sich mit der Wissenschaft in Einklang zu setzen; sie zeigt ebensowohl, daß die Wissenschaft das Wesentliche in der Religion hochhalten soll. Wenn H. Spencer die Theologie verdammt, die die Naturgesetze verspottet, so verurteilt er nicht weniger den Stolz einer Wissenschaft, die das Mysterium, dieses Pfand des Absoluten, zu verdrängen sich anmaßt.

So ist also schon die Zeitprobe, der die bestehenden Religionen unterworfen waren, eine Bürgschaft ihres Wertes. Von welchem Gesichtspunkt aus haben aber diese Erscheinungen Wert? Sind sie geeignet, das gegenwärtige religiöse Bewußtsein zu interessieren, oder soll man darin nur Formen sinnlosen Aberglaubens sehen, die mit dem gleichen Recht bestehen wie die mechanischen Kräfte oder die blinden Instinkte, die Grundlagen der eigentlichen Natur?

Der Ausgangspunkt Herbert Spencers für die religiöse Entwicklung ist eine Erscheinung, die vom Standpunkt des religiösen Bewußtseins aus gänzlich ohne Wert zu sein scheint: Der Glaube des natürlichen Menschen an die Wirklichkeit der Bilder, die er im Traum sieht. Wie sollte dieser kindische Ursprung nicht auf die ganze Entwicklung einwirken? Bleiben Glaube und Einrichtungen, die nur die Entwicklung und die Anpassung eines plumpen Aberglaubens sind, nicht, selbst wenn sie einen praktischen Nutzen darbieten, Einbildungen, mit denen die Vernunft nichts zu tun hat?

Vielleicht ist diese Folgerung weniger streng, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Könnte die Spencersche Evolution nicht schließlich das Prinzip selbst umgestalten und einen Irrtum in Wahrheit verwandeln? Dies ist aller-

dings nicht die Antwort, die H. Spencer gibt. Er widerlegt den Einwurf in dem Kapitel: „Vergangenheit und Zukunft der Religion" seiner „Prinzipien der Soziologie" und in den Artikeln des „Nineteenth Century" (1884) folgendermaßen:

Die Folge wäre richtig, wenn die Voraussetzungen wahr wären. Aber im Gegensatz zu dem, was vielleicht der größte Teil meiner Leser voraussetzt, liegt in der Tat in dem ursprünglichen Begriff, aus dem die Religionen hervorgehen, ein Keim wirklicher Erkenntnis. Was, so schwach es auch sein mag, in der ursprünglichen Auffassung dunkel gefühlt ist, ist die Wahrheit, daß die Kraft, die sich im Bewußtsein bekundet, nur eine unter besonderen Bedingungen wahrgenommene Form der Kraft ist, die außerhalb des Bewußtseins besteht. Unser erstes Gefühl ist, diese Kraft mit dem Bild von uns selbst zu verwechseln, das gewisse Naturerscheinungen uns darbieten. Diese Verwechslung ist kein absoluter Irrtum. Denn es ist vollkommen wahr, daß in uns Kraft ruht, und daß diese Kraft eins ist mit der universellen Kraft. Die Entwicklung, die unsere ursprüngliche Hypothese durchmachen muß, um ein philosophischer Satz zu werden, braucht also nicht eine vollkommene Umgestaltung zu sein; es genügt, daß jede anthropomorphistische Erklärung von dieser Hypothese entfernt werde. Auf diesem Punkt der Läuterung angelangt, erkennen wir, sowohl daß die Kraft, die außerhalb unseres Bewußtseins ist, der uns durch unser Bewußtsein bekannten Kraft nicht gleichen kann, als auch daß diese beiden Kräfte nichtsdestoweniger Erscheinungsformen ein und derselben Existenz sein müssen.

Die Lehre vom Unerkennbaren ist also von Herbert Spencer selbst ausdrücklich mit der Evolutionstheorie verknüpft. Es kommt jetzt nicht mehr darauf an, daß der Philosoph anfangs nicht die Absicht hatte, ein Kapitel über das Unerkennbare als Einleitung zu seinen „Grundprinzipien" zu schreiben. Das Unerkennbare ist die Seele der Entwicklung. Denn darum, weil das Sein im Grunde eins ist, ist die

gegenseitige Anpassung der Naturwesen ihr Ziel und kann darum verwirklicht werden.

Läuft aber diese Lehre vom Unerkennbaren, das einzige, was Herbert Spencer den Seelen bietet, die nach religiöser Erkenntnis verlangen, nicht darauf hinaus, uns jede Aussicht auf eine positive, wirkliche, greifbare und wirksame Religion zu rauben? Sinkt sie nicht zu einer hohlen Formel, dem abstrakten Rest der Erörterung der Vernunftantinomien herab?

Diese Lehre ist, genau betrachtet, nicht so abstrakt und leer, wie es auf den ersten Blick scheinen mag.

Was uns, nach H. Spencer, in das Unerkennbare einführt, ist das Bewußtsein als beständige und notwendige Grundlage all unserer Begriffe, unserer Schlußfolgerungen, unserer Analysen und selbst unserer allerradikalsten Negationen. Wenn dem so ist, so ist es wahrscheinlich, daß das System doch einige Keime einer positiven Metaphysik einschließt. Und wirklich finden sich solche Keime darin.

Zuerst ist es ein ausgesprochener Idealismus, der alle Negationen des Verfassers durchdringt. Man prüfe den zweiten Teil der „Grundprinzipien", der dem Erkennbaren gewidmet ist. Man wird daraus ersehen, wie der Ausgangspunkt aller unserer Ideen, sowohl der auf die äußere Welt oder das Nicht-Ich bezüglichen als der auf die innere Welt bezüglichen, sich ausschließlich in der Beschaffenheit unseres Bewußtseins findet. Wir unterscheiden zwei verschiedene Zustände des Bewußtseins: die starken Zustände der Wahrnehmungen und die schwachen Zustände, wie die Erscheinungen der Reflexion, der Erinnerung, der Vorstellung, der Ideen. Die ersten bieten unauflösbare Beziehungen; wir nennen die unbekannte Macht, die sie bekunden, *non-ego*. Die zweiten bieten auflösbare Beziehungen; wir nennen die Macht, die sie ausdrücken, *ego*. Man sieht also, daß das Bewußtsein nach beiden Seiten hin der einzige Ursprung der Erkenntnis ist. Das Bewußtsein ist die Leitung, durch die die Tätig-

keit des Unerkennbaren notwendig hindurchgehen muß, um sich in uns kundzugeben. Wenn Herbert Spencer auseinandersetzt, daß die Erscheinungen des *non-ego* die Erscheinungen des *ego* abändern können, und daß das Umgekehrte unmöglich ist, so kommt das darauf hinaus, daß eine der beiden Formen des Bewußtseins eine Wirkung auf die andere ausüben kann.

Insoweit dies System alle unsere Kenntnisse vom Bewußtsein ableitet, ist es idealistisch. Durch die Art, in der die Beziehung des Ich zum Absoluten bestimmt ist, bekundet es eine pantheistische Richtung. Das Ich, das dauernd in dem Subjekt der Bewußtseinszustände besteht, ist ein Teil des Unerkennbaren, so lesen wir im Vorwort zu den „Prinzipien der Psychologie" (1870). An anderer Stelle, wo er von der ewigen Energie spricht, aus der alle Dinge hervorgehen, erklärt Herbert Spencer: Es ist dieselbe Kraft, die in uns unter der Form des Bewußtseins emporquillt.[1]) Das Ich ist also, wenn nicht das Absolute an sich, so doch das Absolute für uns: es ist für uns sein unmittelbarster Ausdruck.

Herbert Spencer geht noch weiter. Betrachtet er denn das, was jenseits unseres Bewußtseins ist, und was wir nicht erreichen können, dieses Absolute an sich, das er das Unerkennbare nennt, einfach als unerkennbar? Sagt er z. B., daß wir in keiner Weise wissen können, ob es Geist oder Körper, persönlich oder unpersönlich ist? Herbert Spencer hat sich die Frage gestellt, und er beantwortet sie in den „Grundprinzipien" mit diesen Worten:

Die, die den Agnostizismus für gleichbedeutend mit Irreligiosität halten, während doch gerade der Agnostizismus für den menschlichen Geist der religiöse Standpunkt selbst ist, verfallen in diesen Irrtum, weil sie glauben, daß hier

1) Zitiert von A. S. Mories: Häckels contribution to Religion etc. London 1904.

die Frage ist zwischen der Persönlichkeit und einer Existenzform, die geringer wäre als die Persönlichkeit. Zu sagen, daß das Absolute als Person unerkennbar ist, heißt nach ihrer Meinung behaupten, daß es, wenn es ist weniger als eine Person ist. Es handelt sich aber im Gegenteil um die Wahl zwischen Persönlichkeit und etwas Höherem. Ist es denn unmöglich, daß es eine Art des Seins gibt, die dem Verstand und dem Willen ebenso überlegen ist als diese der mechanischen Bewegung? *„whereas the choice is rather between personality and something higher. Is it not just possible that there is a mode of being as much transcending intelligence and will as these transcend mechanical motion?"*

Erinnert dieser Gedanke Herbert Spencers nicht an die drei Ordnungen von Pascal: Körper, Geist, Liebe, so wie sie in der berühmten Stelle ausgedrückt sind: Die unendliche Entfernung der Körper von den Geistern veranschaulicht die unendlich viel unendlichere der Geister von der Liebe. *„La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité."* Und ist es nicht erlaubt, zu sagen, daß das System des agnostischen Philosophen an dieser Stelle eine spiritualistische Richtung zeigt?

Daß diese Ideen in Herbert Spencers Augen eine wirkliche Bedeutung haben und ihm am Herzen liegen, das bezeugt sein ganzes Leben.

Wenn er durch die Formen, die Überlieferungen, Dogmen, Riten und Einrichtungen, unter denen sich ihm die Religion darstellte, abgestoßen wurde, so hat er sich jederzeit gehütet, die Form mit dem Inhalt zu verwechseln; und nur im Namen der religiösen Wahrheit selbst verdammt er den Aberglauben und die religiösen Übungen, denen der Geist fehlt.

Sein Leben lang hat er die Berechtigung gewisser Glaubenssätze zugegeben, die besonders auf das Gefühl gegründet waren, soweit diese Glaubenssätze einen mehr moralischen und praktischen als theologischen Charakter hatten. Er hat immer mit der größten Ehrfurcht von dem Glauben an die

Unsterblichkeit und die zukünftige Vergeltung gesprochen. Es ist, sagte er, eine Wahrheit, an die immer erinnert werden muß, daß in dieser Welt, wo so viele Übel uns betrüben, der Glaube an eine Ausgleichung in einer besseren Welt die Menschen gewisse noch so harte Prüfungen ertragen läßt, die sie, auf die positiven Kenntnisse angewiesen, nicht aushalten könnten.[1])

In dem Maße, wie sich seine Reflexion entwickelte, wurde Herbert Spencer, weit davon entfernt, gleichgültiger zu werden, im Gegenteil immer aufmerksamer auf die religiösen Dinge, immer überzeugter von ihrer Größe und ihrer vorherrschenden Rolle im menschlichen Leben. Dies sind die Worte, mit denen er den Begriff des unendlichen Raumes einführt, als er den Fortschritt der philosophischen Reflexion beschreibt:[2])

„Sodann kommt die Idee des großen allgemeinen Mutterschoßes, der vor jeder Schöpfung und vor jeder Entwicklung bestanden hat und die eine wie die andere in Ausdehnung und Dauer unendlich überragt, da die eine wie die andere, um verständlich zu sein, so aufgefaßt werden muß, als habe sie einen Anfang, während der Raum keinen Anfang hat. Die Idee dieser nackten Form der Existenz, die, wenn sie auch in allen Richtungen, soweit uns nur die Einbildungskraft tragen kann, durchmessen ist, doch immer darüber hinaus unentdeckte Regionen enthält, im Vergleich zu denen der vom Geist durchschrittene Teil unendlich klein ist; die Vorstellung eines Raumes, in dem unser ungeheures Sternensystem zu einem Punkt zusammenschmilzt, ist zu überwältigend, als daß sich der Geist dabei aufhalten könnte. Je älter ich werde, um so mehr bringt der Gedanke, daß der unendliche Raum ohne Ursprung und Ursache immer bestanden hat und immer bestehen wird, in mir eine Bewegung hervor, die mich vor Schrecken erschauern läßt."

1) Autobiographie. Bd. I. S. 58.
2) Acts and comments. 1902. S. 212.

Befällt uns nicht beim Lesen dieser Zeilen von neuem die Erinnerung an Pascalsche Gedanken, wie z. B.: „Wenn unsere Sehkraft hier aufhört, so geht die Einbildungskraft darüber hinaus; ihre Fähigkeit, zu begreifen, erschöpft sich rascher, als die Fähigkeit der Natur, Stoff darzubieten. Die ganze sichtbare Welt ist nur ein kaum wahrnehmbarer Zug in dem gewaltigen Schoß der Natur."

Es ist nicht nur der religiöse Geist in seiner abstrakten und philosophischen Form, der bei Herbert Spencer mehr und mehr zutage tritt. Er verbirgt nicht, daß er mit der Zeit einiges von seiner Strenge in bezug auf die Dogmen und Einrichtungen, d. h. in bezug auf die konkrete und gegebene Form der Religion aufgegeben hat. Diese Änderung in der Bewertung hat in seinem Leben einen solchen Platz eingenommen, daß er sie zum Gegenstand der Reflexionen macht, mit denen er seine Selbstbiographie schließt. Hier die Zusammenfassung dieses Schlusses.

Drei Ursachen, sagt er, haben die bedeutungsvolle Umgestaltung meiner Ideen über die religiösen Einrichtungen bestimmt.

Die erste beruhte in meinen soziologischen Studien. Diese Studien haben mich gezwungen, einzusehen, daß der Einfluß, der durch die theologischen Symbole und durch die Tätigkeit der Priester auf die Lebensführung der Menschen ausgeübt wird, sich überall und immer im wirklichen Leben als unentbehrlich offenbart hat. Tatsächlich hat sich die notwendige Unterordnung des Individuums der Gesellschaft gegenüber nur durch die kirchlichen Einrichtungen erhalten können.

Zweitens habe ich wahrgenommen, daß man zwischen dem nominellen Glauben der Menschen und ihrem wirklichen Glauben unterscheiden muß. Der erstere kann mehr oder weniger unbeweglich bleiben; der zweite gestaltet sich tatsächlich unmerklich um und paßt sich den neuen Forderungen der Gesellschaft und des Individuums an. Der wirkliche Glaube ist aber viel wichtiger als der nominelle. Darum

denke ich jetzt, daß es weise ist, den Glauben der Menschen im allgemeinen zu ehren, und daß jede plötzliche Änderung der religiösen Einrichtungen ebensowohl wie der politischen Einrichtungen eine Reaktion nach sich ziehen muß.

Vielleicht aber, fügt Herbert Spencer hinzu, war die Hauptursache meiner Meinungsänderung die in mir immer tiefer werdende Überzeugung, daß die vom religiösen Glauben eingenommene Sphäre unserer Seele nicht leer bleiben kann, und daß sich darin immer die großen Fragen aufwerfen werden, die uns selbst und das Weltall betreffen.

Gewiß erkennen wir in dieser Beziehung bei den kultivierten wie bei den unkultivierten Geistern einen sehr verbreiteten Mangel an Nachdenken. Die meisten haben nur Gleichgültigkeit gegen alles, was die materiellen Interessen und die äußere Seite der Dinge überschreitet. Tausende von Menschen sehen jeden Tag die Sonne auf- und untergehen, ohne sich je zu fragen, was die Sonne ist. Es gibt Universitätsprofessoren, denen die sprachliche Kritik von höchstem Interesse ist, denen aber die Forschungen über den Ursprung und die Natur der lebenden Wesen trivial erscheinen. Und selbst unter den Naturforschern gibt es solche, die eifrig die Spektren der Nebelflecke studieren oder Masse und Bewegung der Doppelsterne berechnen, ohne sich je so weit zu sammeln, die ungeheuren Geschehnisse, die sich ihrem Blick zeigen, von einem anderen als dem physikalischen Gesichtspunkt aus zu betrachten. Diese Haltung ist aber nicht die einzige, deren der Mensch fähig ist. Sowohl bei den kultivierten wie bei den unkultivierten Geistern gibt es Zeiten des Nachdenkens. Und manche versuchen wenigstens, die Leere, die sie in ihrem Geist verspüren, auszufüllen und nehmen ihre Zuflucht zu stereotypen Formeln, oder werden sich gewisser Fragen von höherer Bedeutung bewußt, für die sie keine Antwort haben. Und mehr noch sind es diejenigen, die viel wissen, als die, welche wenig wissen, die dieses Bedürfnis nach Aufklärung verspüren.

Hier beruft sich Herbert Spencer auf die vom Leben, von der Entwicklung der Wesen, vom Bewußtsein und vom menschlichen Schicksal unzertrennlichen Mysterien, die, wie er sagt, sogar der Fortschritt der Wissenschaft immer deutlicher sichtbar werden läßt, immer tiefer und undurchdringlicher zeigt; und er schließt:

Von da an hat mir der religiöse Glaube, der auf die eine oder die andere Weise die Sphäre der Seele einnehmen muß, deren Leere nicht durch die rationale Erklärung der Dinge ausgefüllt werden kann, mehr und mehr eine auf das Gefühl eines allgemeinen Bedürfnisses gegründete Sympathie eingeflößt. Ich habe eingesehen, daß das, was mich von diesem Glauben entfernte, gleichzeitig mit der Unmöglichkeit, die gegebenen Lösungen anzunehmen, der dringende Wunsch war, wirkliche Lösungen zu besitzen.

III. Der Wert der Lehre.

Wenn dies der Sinn von Herbert Spencers Lehre ist, was sollen wir von ihrem Werte sagen?

Nach mehreren zeitgenössischen Philosophen, die der radikalen positivistischen Schule angehören, steht es fest, daß Herbert Spencers Philosophie auf die Religion gerichtet bleibt; es entspricht durchaus der historischen Wirklichkeit, in seinem Unerkennbaren ein Äquivalent des schöpferischen Gottes und der Vorsehung der positiven Religionen zu sehen. Hier ist aber eben der schwache Punkt und der hinfällige Teil des Systems, den die Kritik gerade zu erkennen und auszuschalten hat.

In Wirklichkeit, sagen diese Philosophen, ist das Unerkennbare von Herbert Spencer kein wissenschaftliches Prinzip: es ist ein Rest, ein letztes Überbleibsel des Wesens unserer Einbildung, das unter dem Namen Gott oder erste Ursache zu allen Zeiten die Grundlage der Religionen und der metaphysischen Systeme bildete. Und es ist kein zu vernachlässigender Rest. Denn so gering er auch erscheint,

er enthält das, was in den metaphysischen Systemen und in den Religionen wesentlich war: das Unerreichbare als Gegenstand der Spekulation und des Besitzes für den Menschen. Auch sind die Vorbehalte und Verneinungen Herbert Spencers in Wahrheit illusorisch. Solange der Grundirrtum aufrechterhalten wird, ist die ganze Philosophie gefährdet. Solange der Infektionsherd besteht, wartet die Krankheit nur auf eine günstige Gelegenheit, um wieder auszubrechen und den ganzen Organismus zu ergreifen. Es ist also nur zu wahr, daß Herbert Spencer Theologe bleibt. Hierin gehört er der Vergangenheit an. Sein Unerkennbares muß im Reich des Nichts alle die Phantome wiedertreffen, die die menschliche Vernunft verbannt hat. Es gibt kein Unerkennbares als das Unbekannte, d. h. das, was wir heute nicht kennen, was wir aber morgen vielleicht kennen werden.

Dieser Einwurf, der seine Quelle gerade in der Entwicklungslehre hat, war dem Denken Herbert Spencers natürlich nicht fremd. Niemand war mehr gewöhnt, die Wahrheit von gestern heute zum Irrtum werden zu sehen. Aber in den möglichen Änderungen des menschlichen Glaubens nahm er Grenzen an. Nach ihm drängt die unüberwindliche Unmöglichkeit, das Gegenteil gewisser Behauptungen zu begreifen, dem Geist, was er auch dagegen habe, die Zustimmung zu diesen Sätzen auf. Daran erkennen wir, sagt er, daß eine Behauptung den höchsten Grad der Gewißheit bietet, daß ihre Verneinung unbegreiflich wäre. Gerade bei dem Unerkennbaren sieht er sich einer solchen Unbegreiflichkeit gegenüber. Danach ist ihm das Unerkennbare feststehend, es ist in unserer geistigen Beschaffenheit selbst gegeben.

Ist die Unmöglichkeit, die Herbert Spencer empfindet, bloß eine Vorspiegelung seiner Einbildungskraft, eine Trägheit seines Geistes, eine Wirkung seines individuellen Temperamentes? Auffallend ist, daß man eine ähnliche Haltung, einen gleichen unüberwindlichen Widerstand gegen die Verneinung

nicht nur bei Luther und bei Kant, sondern bei zahlreichen zeitgenössischen Denkern findet. So schließt z. B. Professor William James sein berühmtes Buch *„The varieties of religious experience“*:

„Ich kann mich offenbar auf den Standpunkt des fanatischen Naturforschers stellen und annehmen, daß es keine andere Wirklichkeit gäbe als die Welt der sinnlichen Anschauung, der wissenschaftlichen Gesetze und Gegenstände. Aber jedesmal, wenn ich mir diese Vorstellung bilde, höre ich den inneren Mentor mir ins Ohr raunen: *bosh!* d. h. Unsinn! Schwindel ist Schwindel *(Humbug is humbug)*, wenn er auch mit dem Namen der Wissenschaft geschmückt ist. Der vollständige Ausdruck der menschlichen Erfahrung treibt mich, wenn ich ihn in seiner lebendigen Wirklichkeit betrachte, unwiderstehlich dazu, die engen Grenzen der eigentlichen Wissenschaft zu überschreiten. Unzweifelhaft ist die wirkliche Welt anders und viel komplizierter beschaffen, als die Wissenschaft annimmt. Und so halten mich gleichzeitig objektive und subjektive Gründe an dem Glauben fest, den ich hier ausdrücke. Wer weiß, ob nicht das treue Festhalten eines jeden von uns an seinem armseligen, kleinen Glauben Gott selbst dazu hilft, seine großen Aufgaben wirksamer zu erfüllen?“

Herbert Spencer ist gewiß nicht der einzige, der die Unmöglichkeit in sich fühlt, anzunehmen, daß die Wissenschaft sich und uns genüge. Das ist aber, könnte man einwenden, eine Erscheinung, die sich psychologisch erklärt, und zwar derart, daß es unmöglich ist, ihr irgendwelches Gewicht beizulegen. Es ist nur die Anwendung eines Gesetzes, das die Beziehungen zwischen Vernunft und Einbildungskraft regiert. Ein berühmter englischer Moralist, Leslie Stephen, hat dies Gesetz so ausgedrückt: *The imagination lags behind the reason.* Die Einbildungskraft bleibt hinter der Vernunft zurück. Wenn die Vernunft schon die Falschheit einer Meinung bewiesen hat, so beharrt die Einbildungskraft und das Herz, die an dieser Meinung hängen, noch längere oder kürzere

Zeit dabei. Ihre Änderung fordert in der Tat einen inneren Prozeß, der sich nicht auf einen Schlag vollziehen kann, der sich aber nichtsdestoweniger notwendigerweise vollziehen muß; denn die Übereinstimmung des Bewußtseins mit sich selbst ist das höchste Gesetz, und von den beiden hier in Betracht kommenden Kräften ist die, die sich nicht verändern wird, die Vernunft.

Das *non possumus* Kants oder Herbert Spencers hat, wie behauptet wird, keine andere Ursache als das von Leslie Stephen ausgesprochene Gesetz. Es ist dies ohne Zweifel sehr wirklich und sehr aufrichtig; da aber der Fortschritt der Wissenschaft unwiderstehlich ist, so ist es dem Untergang geweiht.

Ist diese Ansicht gerechtfertigt?

Zuerst müßte man fragen, ob sie nicht einen Zirkelschluß einschließt und eben das von Herbert Spencer aufgestellte Problem als schon gelöst, und zwar verneinend gelöst annimmt. Spencer fragt sich, ob die Verdammung gewisser hergebrachter Elemente der Religion auch die Verdammung ihrer Prinzipien nach sich ziehe. Man antwortet ihm: da die Religionen vom Gipfel bis zum Fuß und bis in ihre ersten Prinzipien hinein morsche Gebäude sind, so müssen sie von Grund auf zerstört und selbst die Trümmer vernichtet, die Erinnerung ausgelöscht werden. Und da jeder religiöse Glaube in allen Punkten leer und illusorisch ist, so kann das Beharren dabei, etwas Gutes und Wahres daran zu finden, augenscheinlich nur von der Trägheit unserer Einbildungskraft und unseres Willens, den Fortschritten der Vernunft zu folgen, herrühren. Eine solche Antwort darf sich nicht für einen Beweis ausgeben, es ist nur eine Behauptung, die einer anderen Behauptung gegenübergestellt ist.

Ist es denn wahr, daß die Unmöglichkeit, die Herbert Spencer behauptet, ausschließlich aus dem Gefühl hervorgeht und sich in nichts auf die Vernunft gründet?

Zweifellos hat Herbert Spencer in seinen philosophischen und besonders in seinen praktischen Lehren dem Gefühl

einen großen Platz eingeräumt: Wie die meisten Engländer sah er in der eigentlichen Vernunft mehr ein Werkzeug als ein Prinzip des Handelns, und er behielt dem Gefühle die Macht vor, die Seele in Schwingung zu versetzen. Daraus folgt aber nicht, daß seine Theorie des Unerkennbaren ausschließlich auf dem Gefühl beruht.

Der Grund der Erkenntnistheorie, die Herbert Spencer lehrt, ist die vollkommene Identität des allergeläutertsten Wissens und der allervulgärsten Anschauung. Da die vulgäre Anschauung augenscheinlich eine Mischung von Gefühl und Vernunft ist, so ist es nicht zweifelhaft, daß alle Erkenntnis für Herbert Spencer unbedingt diese beiden Elemente einschließt, die sich nur durch eine dialektische Abstraktion trennen lassen. Und wenn man nach dem letzten Grund der Gewißheit fragt, so gibt es für Herbert Spencer sowohl in wissenschaftlicher wie in metaphysischer Hinsicht nur eine mögliche Antwort: daß die Gewißheit auf dem Gefühl beruht, auf dem wahrhaft natürlichen und unbezwingbaren Gefühl. —

Es scheint nur billig, daß wir mit Herbert Spencer zugeben, daß eine radikale Trennung zwischen der Vernunft und dem Gefühl nicht bestehen kann, wenn man die Vernunft nicht auf rein dialektische Vernunftschlüsse beschränken und die Scheidungen der menschlichen Seele wieder herstellen will, die die moderne Psychologie mit so viel Mühe zerstört hat. Die lebendige, bestimmte und wirksame Vernunft ist keine gegebene Sache, kein vereinzeltes, ewiges und unbewegliches Attribut der menschlichen Seele. Sie wird, sie entsteht, sie gestaltet und entwickelt sich. Sie bildet sich, indem sie sich von Wahrheiten nährt, wie Descartes schon gesehen hat. Ihre doppelte Schule ist die Wissenschaft und das Leben. Sie verbindet, ordnet, verdichtet oder befestigt das Stärkste, Nützlichste, Menschlichste und Höchste, was die Entwicklung aller Menschenkräfte: Erfahrung, Gefühl, Einbildungskraft, Wunsch und Willen hervorbringt. Sie

verdient dadurch, unser höchster Führer in der Praxis wie in der Theorie zu sein.

Jedenfalls richtet sich Herbert Spencer mehr an die so verstandene Vernunft als an das getrennte, blinde und unbelebte Gefühl, wie es sich ein abstrakter Rationalismus vorstellt, um zu erfahren, ob es dem Menschen möglich ist, das Unerkennbare zu leugnen. Wenn es selbst, so urteilt er, nicht gerade unlogisch wäre, zuzugeben, daß die Erscheinung sich genügt, daß die Wissenschaft alle Geheimnisse durchdringen kann und muß, so wäre es doch unvernünftig, undenkbar. Der Mensch müßte sich seiner edelsten Eigenschaften entkleiden, derer, die ihn mehr wie die anderen zum Menschen machen, um der Annahme zuzustimmen, daß das, was er kennt oder kennen kann, das Sein und die Vollkommenheit erschöpft.

Mit Unrecht wirft man also Herbert Spencer vor, daß er sich widersprochen habe mit der Aufrechterhaltung einer übersinnlichen Wirklichkeit, die Gegenstand der Religion ist, gegenüber der gegebenen Welt, die Gegenstand der Wissenschaft ist; und vergebens nimmt man seine Zuflucht zu der Theorie der zurückgebliebenen Organe und der biologischen Überlebnisse, um diesen angeblichen Widerspruch zu erklären. Es genügt, daß Herbert Spencer sich nicht auf die reine, einfache Wissenschaft, sondern auf die von der Vernunft ausgelegte Wissenschaft stützt, damit dieser Widerspruch verschwindet. Denn in der menschlichen Vernunft selbst, so wie sie sich in der Berührung mit den Dingen gebildet hat, steht die Versicherung einer unsichtbaren Wirklichkeit geschrieben, die über alles erhaben ist, was uns in der Erfahrung gegeben sein kann.

* * *

Das Übersinnliche Herbert Spencers hat aber einen im höchsten Grad transzendenten und unzugänglichen Charakter. Herbert Spencer nennt es das Unerkennbare. Er verbietet

uns, es in bestimmter Weise aufzufassen *(realising it in thought)*. Man fällt, versichert er, in unauflösbare Widersprüche, man versteht sich selbst nicht mehr, sowie man den einfachen Ausdruck der Existenz und der Unerkennbarkeit der ersten Ursache überschreitet. Das ist vielleicht die Seite seiner Lehre, die sich bestreiten läßt.

Tatsächlich hat Herbert Spencer, wie oft bemerkt worden ist, diese absolute Transzendenz und Unerkennbarkeit des ersten Prinzips, auf die ihn seine Schlußfolgerungen führten, nicht aufrechterhalten können. Sein Absolutes ist Kraft, Macht, Energie, Unendlichkeit, die Quelle des Bewußtseins und der gemeinsame Grund des Ich und des Nicht-ich, höher als der Verstand und die Persönlichkeit. Kann man noch behaupten, daß es vollständig unerkennbar ist? Und ist es sicher, daß, wenn die Eigenschaften, die Herbert Spencer sich nicht gescheut hat ihm zuzusprechen, berechtigt sind, diese Anfänge einer Erkenntnis nicht eines Fortschrittes und einer Entwicklung fähig sind?

Um den Wert von Herbert Spencers Agnostizismus zu bestimmen, muß man dessen Prinzip prüfen. Dieses Prinzip ist der Objektivismus. Herbert Spencer verlangt, daß die Anwendung einer ausschließlich objektiven Methode die Bedingung jeder Wissenschaft, jeder wirklichen Erkenntnis sei. Die Tatsachen, das sind die einzigen Quellen des Wissens; und man darf nur das Tatsache nennen, was als äußeres Ding wahrgenommen oder wahrnehmbar, dem erkennenden Wesen gegenübergestellt ist, was greifbar ist als vollkommene, feststehende und unabhängige Wesenheit, was durch einen Begriff und ein Wort genau ausdrückbar ist.

Wenn diese Lehre von der Erkenntnis einmal angenommen ist, so folgt in der Tat notwendigerweise daraus, daß das Übersinnliche, wenn es existiert, unerkennbar ist. Denn es ist klar, daß es nicht ein Ausschnitt des Seins neben anderen Ausschnitten sein kann, ein Objekt in dem Sinn, den der Objektivismus dem Worte gibt. Zwischen ihm und der so

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

verstandenen Welt der Wissenschaft ist kein Übergang. Wenn das Übersinnliche besteht, so muß es für uns im Leeren schweben, in unendlicher Entfernung von allen Dingen, die unseren Erkenntnismitteln zugänglich sind. Für den konsequenten Objektivisten ist das Absolute entweder nicht, oder es ist buchstäblich außerhalb unserer Welt und transzendent.

Es handelt sich jetzt darum, zu wissen, ob der absolute Objektivismus ein möglicher und berechtigter Standpunkt ist. Ohne Zweifel ist die Möglichkeit des objektiven Standpunktes das Postulat der Wissenschaft: aus diesem Gesichtspunkt ist sie bemüht, klare und festbegrenzte Bilder in der Natur auszuschneiden, die sie nebeneinander stellen, vergleichen, einander überordnen, gegenüberstellen oder ähnlich machen kann. Kann man aber sagen, daß die Wissenschaft die vollkommene Objektivität erreicht, nach der sie strebt? Bleibt sie nicht vielmehr, wie alle menschlichen Dinge, ein Kompromiß zwischen dem Möglichen und dem Idealen? Erhält sie jemals Stoffe, die ganz rein von subjektiven Elementen sind, Resultate, deren konkrete Bedeutung auch nicht das geringste dem Gefühl entlehnt? Und wenn sich auch der menschliche Geist in den mathematisch-physikalischen Wissenschaften der vollkommenen Objektivität in dem Maße nähert, daß er sich manchmal der Illusion hingibt, sie erreicht zu haben, folgt daraus, daß das, was in einer Ordnung der Kenntnisse gelingt, auch in allen anderen möglich und angemessen ist? Warum sollten alle Wissenschaften nach ein und demselben Urbild gebaut sein, und warum wäre dieses Urbild das der physischen Notwendigkeit? Genügt denn ein Fall, um eine Induktion darauf zu gründen? Warum sollte die Wissenschaft eine Ausnahme von der Regel machen, daß es die Pflicht des menschlichen Geistes ist, seine Begriffe nach den Wirklichkeiten zu gestalten, und nicht, den Wirklichkeiten den Charakter seiner Begriffe aufzuzwingen. Warum sollte sich die Methode nicht auch in der Wissenschaft dem Gegenstand anpassen?

Es ist schon nicht selbstverständlich, daß jede Anwendung der subjektiven Methode in den physikalischen Wissenschaften wirklich ausgeschlossen oder ausschließbar ist. Aber es ist ersichtlich, wie sehr die Wissenschaften, die sich auf die moralischen Dinge beziehen, verarmen und entarten würden, wenn man tatsächlich versuchte, sie nach einer rein objektiven Methode zu behandeln. Wie sollte man so besonders die religiösen Erscheinungen in dem, was sie Eigenartiges und Charakteristisches haben, erkennen? Wenn man sie nur von außen beurteilen würde, so müßte man sie bei den Individuen auf gewisse Erscheinungen des Nervensystems, in der Gesellschaft auf eine Sammlung von Dogmen, Gebräuchen und Einrichtungen zurückführen. Man würde versuchen, sie durch irgendeine, dem täglichen Leben entlehnte elementare Erscheinung zu erklären, wie etwa durch den naiven Glauben an die dauernde Wirklichkeit des Doppelbildes. Gibt es aber nur derartige Elemente, nur äußerliche, isolierbare, vorstellbare und meßbare Erscheinungen in den wirklichen Religionen, in der ganzen Folge von Religionen, die sich im Lauf der Zeiten entwickelt hat, in der Religion, wie sie unter uns besteht? Ist das innere Leben des Buddhisten oder des Christen nichts, das doch so intensiv, so tief, so reich ist? Ist der Mystizismus nicht eine Form des religiösen Lebens? Ist der Protestantismus ohne Bedeutung? Und sind nicht hier die berühmten Worte Shakespeares am Platz:

There are more things in heaven and earth, Horatio,
Then are dreamt of in your philosophy.[1])

Erscheint uns die Religion nicht als die vorzüglichste Vermittlung zwischen dem Relativen und dem Absoluten, Unendlichen, Vollkommenen, das Herbert Spencer erkannt hat? Sie ist das Bestreben, das Leben und die subjektive Erkenntnis zu entwickeln und auf ihre Vollkommenheit hin-

1) Es sind mehr Ding' im Himmel und auf Erden
Als eure Schulweisheit sich träumt, Horatio.

zuleiten, und gleichzeitig ist sie das Gefühl für den Zusammenhang des äußeren, besonderen, begrenzten, schwankenden Seins mit der gemeinsamen Quelle alles Seins, die, wie H. Spencer sagt, in dem, was wir Gewissen nennen, unmittelbar entspringt und sich gewissermaßen auffangen läßt.

Wir können nicht beim Objektivismus stehenbleiben, weil in der Wirklichkeit das Subjekt nirgends tatsächlich vom Objekt getrennt ist. Um das losgelöste Objekt zu erfassen, muß man es sich künstlich herstellen, wie sich der Mathematiker die Bedingungen eines Problems stellt. Wie sie uns von der Natur gegeben sind, wie sie sind, bilden Subjekt und Objekt nur eins. Der menschliche Geist führt, um sich mit den Dingen in Verbindung zu setzen, viele Abstraktionen, viele Reduktionen des Seins in Begriffe aus, von denen er sich zum großen Teil nicht Rechenschaft gibt. Die Religion ist das geheime Bewußtsein der Wirklichkeit des Lebens und der Seele und ihrer Beziehung zu den Wesen, die, von unserem Verstande wahrgenommen, einander mechanisch zu stoßen scheinen wie die Atome des Demokrit.

Aus diesem Grunde kann die Religion nicht lediglich in der Behauptung und stummen Verehrung eines transzendenten Unerkennbaren bestehen. Herbert Spencer gibt uns zuviel oder zuwenig, wie ihm die unversöhnlichen Naturalisten mit Recht vorwerfen. Wenn Auguste Comtes Menschheit ein unvollständiger und unhaltbarer Begriff ist, weil der Mensch seiner Beschaffenheit nach ein Wesen ist, das über sich selbst hinausstrebt, so kann man noch viel weniger mit Herbert Spencer die Menschen dem Wesen gegenüberstellen, aus dem sich alles ableitet, um ihnen dann zu sagen, daß sie von diesem Wesen nichts wissen, nichts erwarten können.

Man erinnere sich an den weiter oben angeführten Satz: *Is it not just possible, that there is a mode of being, as much transcending intelligence and will, as these transcend mechanical*

motion? Ist es denn unmöglich, daß es eine Art des Seins gibt, die dem Verstand und dem Willen ebenso überlegen ist wie diese der mechanischen Bewegung?

Diesen Satz aussprechen, heißt darüber hinausgehen. Wie sollte man, wenn man annimmt, daß eine solche Art der Existenz möglich ist, nicht wollen, daß sie nicht nur möglich, sondern wirklich wäre? Wie sollte man nicht nach den Mitteln forschen, um diese Möglichkeit in Wirklichkeit zu verwandeln? Was ist die Vernunft, was ist der menschliche Wille, wenn nicht das Bestreben, dem Ideal Gestalt zu geben, es herabzuholen in unsere Welt, in unser Leben? Und ist nicht die natürliche und notwendige Ergänzung von Herbert Spencers Wort jener andere Ausspruch:

Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς[1]),

das heißt: Betet und arbeitet, damit das erhabene Reich der Wahrheit, der Schönheit und Güte, das die menschliche Vernunft ahnend sieht, nicht ein bloßes Ideal bleibe; daß es zu uns komme, daß es sich verwirkliche, nicht nur im Unerkennbaren und in der übersinnlichen Region des Absoluten, sondern in der Welt, in der wir leben, lieben, leiden und arbeiten; nicht nur im Himmel, sondern auch auf Erden: καὶ ἐπὶ γῆς.

1) Dein Reich komme! Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden.

Drittes Kapitel.

Haeckel und der Monismus.

Weder das System Auguste Comtes noch das Herbert Spencers können den Geist in einen Zustand stabilen Gleichgewichts versetzen. Der Mensch, Herr der Natur, Organ und Träger des „Großen Wesens", ist beengt in dem rein menschlichen Weltall Auguste Comtes. Das Unerkennbare Herbert Spencers kann nicht in den Grenzen bleiben, in die er es bannen wollte; wenn es ist, so will es sich entfalten und will der wirklichen Welt seinen Stempel aufdrücken. Beide Systeme waren noch sehr dualistisch. Bei Comte ist der Mensch mehr und mehr von der Natur unterschieden; bei Spencer ist das Absolute dem Relativen gegenübergestellt. Wenn es gelänge, den Dualismus endlich vollständig zu überwinden und auf unerschütterlichen Grundlagen die endgültige Einheit aller Dinge herzustellen, könnte man dann nicht, eben von dieser Einheit selbst ausgehend, die drängende Frage nach den Beziehungen zwischen Religion und Wissenschaft endgültig lösen?

Das ist der Standpunkt von Ernst Haeckel.

Der berühmte Professor der Zoologie an der Universität Jena ist nicht nur der gelehrte und eigenartige Verfasser der „Generellen Morphologie der Organismen" (1866), der Schöpfer der Phylogenie. In Werken wie die „Natürliche Schöpfungsgeschichte" (1868), die in zwölf Sprachen übersetzt worden ist, wie „Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft" (1893), „Die Welträtsel" (1899), „Religion und Evolution" (1906) hat er philosophische Ansichten entwickelt, die außer dem Wert, den ihnen die

hervorragende Persönlichkeit des Verfassers verleiht, auch noch die Bedeutung haben, daß sie einen heutzutage besonders in der wissenschaftlichen Welt weitverbreiteten Geisteszustand glänzend darstellen.

I. Haeckels Lehre über die Religion in ihren Beziehungen zur Wissenschaft.

Wir müssen aufräumen, meint Haeckel, mit dieser Methode gegenseitiger Schonung, mit abstrakten und metaphysischen Kontroversen, mit deren Hilfe es immer wohl oder übel gelingt, den Begriff der Wissenschaft mit dem der Religion den Worten nach in Übereinstimmung zu bringen. Man muß sie endlich einmal einander gegenüberstellen; nicht die Wissenschaft an sich und die Religion an sich, leere Schulbegriffe, sondern Religion und Wissenschaft, wie sie sind, und die Schlußfolgerungen, die sie beide verkünden, die Grundsätze, auf die sie sich stützen, muß man in ihrem eigentlichen Sinn und ihrer konkreten Wirklichkeit betrachten. Das hat z. B. J. W. Draper in seinem berühmten Buch: *Conflict of Science and Religion* (1875) getan; das will Haeckel seinerseits tun, indem er die Bedingungen des Konflikts und die Methode, der man folgen muß, um ihn zu lösen, genau bestimmen will.

Wir wollen hier, sagt er am Anfang seiner „Welträtsel", gar nicht vom ultramontanen Papismus sprechen oder von den orthodoxen evangelischen Richtungen, welche diesem in bezug auf Unkenntnis der Wirklichkeit und Lehre des krassesten Aberglaubens nichts nachgeben. Vielmehr versetzen wir uns in die Predigt eines liberalen protestantischen Pfarrers, der gute Durchschnittsbildung besitzt und der Vernunft neben dem Glauben ihr gutes Recht einräumt. Da hören wir neben vortrefflichen Sittenlehren, die mit unserer monistischen Ethik vollkommen harmonieren, und neben humanistischen Erörterungen, die wir durchaus billigen, Vorstellungen über das Wesen von Gott und Welt, von

Mensch und Leben, welche allen Erfahrungen der Naturforschung direkt widersprechen.[1])

Hier einige Beispiele dieser Widersprüche.

Der Mensch ist, für unseren Pfarrer, der vorbedachte Mittelpunkt alles Erdenlebens, oder, in weiterer Fassung, der ganzen Welt.

Die Existenz und Erhaltung der Welt werden durch die sogenannte göttliche Schöpfung und Vorsehung erklärt. Diese Schöpfung ist der Kunstschöpfung eines sinnreichen Technikers vergleichbar, der im Bewußtsein seiner Fähigkeiten an deren Anwendung denkt, die Idee einer mehr oder weniger komplizierten Maschine erfaßt, den Plan zeichnet und sie unter Anwendung des geeigneten Materials herstellt. Dann bewacht er ihre Tätigkeit und hütet sie vor Abnutzung und Unfällen.

Da dieser Gott nach dem Bilde des Menschen gemacht ist, so ist es ganz natürlich, anzunehmen, daß er den Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat. Hieraus ergibt sich ein drittes Dogma, die göttliche Verehrung des menschlichen Organismus: Die menschliche Natur ist eine doppelte; sie besteht aus dem materiellen Körper und der geistigen Seele, die der göttliche Odem erzeugt hat. Und seine unsterbliche Seele ist in dieser Welt nur ein zeitweiser Gast seines sterblichen Körpers.

Diese Dogmen bilden den Grund der mosaischen Kosmogonie. Man findet sie in ihren wesentlichen Bestandteilen in den verschiedenen Religionen wieder. Sie bestehen in der Hauptsache in einer anthropomorphistischen Naturanschauung, die auf das künstliche Werk einer übernatürlichen Macht zurückgeführt ist. Nichts in der Natur geht aus ihr selbst hervor. Ebenso wie er sie geschaffen hat und wie er sie erhält, so beherrscht der transzendente Gott sie auch und treibt ein beliebiges Spiel mit den Kräften, die

1) Die Welträtsel, 1. Kap.

sie regieren: und diese Kräfte selbst sind nur die Willkürakte des Schöpfers.

Die Grundlage dieser Dogmen ist die sogenannte Tradition, das heißt die sich durch die verschiedenen Zeitalter fortpflanzende Übertragung von Begriffen, die auf eine übernatürliche Offenbarung zurückgeführt werden.

So sind die Behauptungen der Religionen; was sagt die Wissenschaft über denselben Gegenstand?

Es ist wichtig, die Haltung, die der Gelehrte, um diese Fragen zu beantworten, einnehmen muß, genau zu bestimmen.

Die Metaphysiker pflegen zu sagen, daß die Gegenstände, um die es sich hier handelt, die Wissenschaft nicht berühren, daß sie das Bereich ihrer Mittel zur Erkenntnis weit überschreiten. Und zahlreiche Gelehrte, die sich auf ihre Laboratoriumsarbeit beschränken, bekümmern die Fragen, die man nicht mit Instrumenten und Berechnungen löst, gar nicht. Wir kennen nur die Tatsachen, sagen sie und sehen den Wald vor Bäumen nicht. Das ist der Ursprung des Mißverständnisses, das sich in den Geistern fortpflanzt. Begünstigt von dieser ängstlichen, geringschätzigen oder gleichgültigen Zurückhaltung der Berufsgelehrten fahren die Theologen und Metaphysiker fort, ungestraft zu dogmatisieren. Wissenschaft und Religion scheinen sich nicht in der gleichen Welt zu bewegen, in ihren Behauptungen nie aufeinander zu stoßen. Dieser Schein wird so lange bestehen, als die Wissenschaft, auf ihre empirische Forschung beschränkt, die philosophischen Fragen vernachlässigt. Die Wissenschaft hat mit dem Studium der Einzelheiten begonnen; das war in der Ordnung und macht die Resultate, die sie erhalten hat, endgültig. Es ist aber Zeit, daß auch sie verallgemeinert, und daß sie in den Fragen nach dem Ursprung, die den Menschengeist beunruhigen, die Beweise der Erfahrung und der Vernunft den Dogmen des Gefühls und der Einbildungskraft gegenüberstellt. Die Stunde ist

gekommen, eine naturwissenschaftliche Philosophie oder rationale Interpretation der Ergebnisse der Wissenschaft zu begründen und die bis jetzt den Theologen und Metaphysikern überlassenen Fragen von ihr aus zu beleuchten.

Das ist es, was nach Haeckel aus dem allgemeinen Zustand der modernen Wissenschaft hervorgeht, zu dem die Arbeiten Lamarcks, Goethes, Darwins sie erhoben haben. Dank der Entdeckungen und Reflexionen dieser großen Männer erkennen wir hinfort deutlich, welches die Hauptgesetze der Natur sind, und was sie bedeuten.

Die Philosophie, die sich aus der Wissenschaft entwickelt, faßt sich in zwei Worten zusammen, Monismus und Entwicklungslehre. Einesteils ist das Sein eins, und alle Wesen sind von gleicher Natur, so daß alle Verschiedenheit zwischen ihnen nur in den Graden besteht oder quantitativ ist. Andernteils ist das Sein nicht unbeweglich, sondern einem Veränderungs-Prinzip unterworfen; diese an sich rein mechanische und unbeweglichen Gesetzen folgende Veränderung ist der Ursprung der Verschiedenheit der Wesen, die also die Erzeugnisse einer ganz natürlichen Schöpfung sind.

Von der Höhe dieser Philosophie herab muß die Wissenschaft von nun an die Fragen, mit denen sich die Religion beschäftigt, betrachten.

Von diesem Standpunkt aus stellt sie Schlußfolgerungen auf, die der Religion direkt entgegengesetzt sind.

Der Mensch kann, nach der naturwissenschaftlichen Philosophie, nicht der Mittelpunkt und Zweck des Weltalls sein. Der Mensch ist ein Glied in der Kette der Wesen, das genau so mit den anderen zusammenhängt, wie die Würmer mit den Protisten und die Fische mit den Würmern. Seine Überlegenheit ist nur ein außergewöhnlicher Vorsprung, den die Wirbeltiere im Laufe der allgemeinen Entwicklung über ihre Mitgeschöpfe gewonnen haben.

Der künstlichen Erschaffung der Welt setzt die Wissenschaft die natürliche Entstehung entgegen. Die Natur ent-

hält in sich alle erforderlichen Kräfte, um alle bestehenden Daseinsformen hervorzubringen. Die Arten sind eine aus der anderen geboren durch Transformation nach Gesetzen und nach einer Ordnung, die zu bestimmen von nun an möglich ist. Und so ersetzt die Wissenschaft den Schöpfungsmythus durch die Naturgeschichte der Welt.

Nicht weniger ist das Dogma von der Unsterblichkeit der Seele von der Wissenschaft widerlegt, für die das menschliche Individuum nur eine den anderen gleiche, vergängliche Zusammenstellung materieller Teilchen ist.

Der allgemeine Grundsatz der religiösen Dogmen ist der Anthropomorphismus, die künstliche Schöpfung, das Übernatürliche. Diesen Begriffen setzt die Wissenschaft die des Naturalismus, der Kontinuität, der natürlichen Schöpfung entgegen. Nichts ist in der Natur, was sich nicht natürlich erklärte; nichts, was vor ihr war, nichts, was über sie hinausgeht. Wer sich klar macht, was diese Gesetze bedeuten, besonders die der natürlichen Zuchtwahl und der Entwicklung, für den ist die Natur selbst der Urheber ihrer Entstehung und ihres Fortschrittes. So verhält sich die Wissenschaft zur Religion wie Darwin zu Moses.

Dem Widerspruch gegen die Lehren entspricht der gegen die Begründungen. Die Religionen ruhen auf der Offenbarung, die Wissenschaft kennt nur die Erfahrung. Keine Idee hat in ihren Augen Wert, wenn sie nicht entweder der unmittelbare Ausdruck von Tatsachen oder das Ergebnis einer durch die natürlichen Assoziationsgesetze bestimmten Schlußfolgerung ist.

Die religiöse Illusion ist also hinfort unmöglich, wenn man sich nicht die Augen verbindet, um nicht zu sehen. Wenn man die gegenwärtige Wissenschaft, so wie ein Lamarck und Darwin sie gestaltet haben, betrachtet, so besteht ein vollkommener Widerspruch, eine absolute Unverträglichkeit, zwischen den Behauptungen der Wissenschaft und denen der Religion, die die Grund-Probleme des Seins

und der Erkenntnis betreffen. Es ist also einem klaren und konsequenten Geist unmöglich, seine Zustimmung gleichzeitig dem einen und dem anderen zu geben. Er muß sich für eines von beiden entscheiden.

Die monistische Evolutions-Philosophie, das heißt die wissenschaftliche Philosophie, die den Zwiespalt hervorruft, gibt uns auch gleichzeitig das Mittel, ihn zu lösen.

In allen Punkten, wo sich dieser Zwiespalt zeigt, gibt es, nach dieser Philosophie, für einen wissenschaftlich gebildeten Geist kein Zaudern. Die Anschauung, nach welcher in der Offenbarung, in dem Glauben, das heißt im letzten Grunde in den Gemütsbewegungen und dem Gefühl nicht nur subjektive Zustände des Bewußtseins, sondern auch gewisse Quellen der Erkenntnis liegen, kommen uns vor wie ein niederes Stadium der Intelligenz, das der Mensch fortan überschritten hat. Der Mensch, auf seiner jetzigen Entwicklungsstufe, weiß, daß uns die Erkenntnis ausschließlich durch die Erfahrung und die logische Schlußfolgerung gegeben ist, deren Vereinigung das ist, was wir die Vernunft nennen! Allerdings gehört die Vernunft nicht allen Menschen gleichmäßig an. Sie hat sich im menschlichen Geist durch den Fortschritt der Kultur entwickelt; und auch heute wird ein der modernen Kultur fremder Mensch gerade ebensoviel Vernunft besitzen, wie unsere nächsten Verwandten unter den Säugetieren, die Affen, Hunde oder Elephanten.

Wenn dieser Grundsatz einmal zugegeben ist, so muß der Mensch unfehlbar den Schlüssen der wissenschaftlichen Philosophie beistimmen. Denn diese Schlüsse, die bis zu Lamarck und Darwin hauptsächlich geistreiche Ansichten waren, sind seit den Arbeiten dieser Gelehrten im selben Maße Erfahrungs-Wahrheiten, wie die Gesetze der Physik. Das war der große Fortschritt des 19. Jahrhunderts, der dem im 17. Jahrhundert durch Newton vollzogenen entspricht, die biologischen Erscheinungen auf mechanische und natürliche Gesetze zurückzuführen, die denen des rohen

Stoffes gleichen. Heute wissen wir, durch die Beobachtung und das Experiment, mit wissenschaftlicher Sicherheit, daß die selben großen und ewigen, die selben ehernen Gesetze in den Lebens-Kundgebungen der Tiere und Pflanzen, im Wachsen der Kristalle und in der Expansions-Kraft des Dampfes wirken.

Der allgemeine Naturalismus, durch den die Wissenschaft die übernatürliche Künstlichkeit der Religionen ersetzt, ist nicht nur eine dem wissenschaftlichen Geist angemessene Hypothese; es ist eine tatsächliche Wahrheit.

Diese Schlußfolgerung wird vielleicht manchem gewagt erscheinen. Folgt denn daraus, daß wir viele Erscheinungen, die früher übernatürliche Kräfte zu erfordern schienen, jetzt mechanisch, das heißt wissenschaftlich erklären, daß alle Dinge hinfort nach dieser Methode erklärt oder auch nur erklärbar seien? Hat wirklich die Wissenschaft das Mysterium vollständig und für alle Zeiten ausgetrieben? Wenn das Mysterium aber besteht, wenn es in irgendeinem Punkt des Weltalls ewig bestehen kann, bleibt da nicht ein Platz für die Religion, für ihre Gemütsbewegungen und Offenbarungen? Woraus geht sie schließlich hervor, wenn nicht aus der Meinung, daß der Mensch von undurchdringlichen Geheimnissen umgeben ist? Warum wendet sich der Mensch an die Offenbarung, wenn nicht, weil sie ihm Antwort gibt auf gewisse Fragen, die er nicht mit der Vernunft lösen kann?

Im ersten Kapitel der Welträtsel sagt Haeckel: „Noch vor kurzem, in der berühmten Rede, welche Emil du Bois-Reymond 1880 in der Leibniz-Sitzung der Berliner Akademie der Wissenschaften hielt, unterscheidet er „Sieben Welträtsel", von denen wenigstens vier für uns ganz unlösbar sind. *Ignorabimus;* das sei in diesem Punkt das letzte Wort der Wissenschaft. Diese vier transzendenten Rätsel sind nach du Bois-Reymond: das Wesen von Materie und Kraft; der Ursprung der Bewegung; das Entstehen der einfachen Sinnesempfindung, und der freie Wille, (wenn man wenigstens die

subjektive Freiheit nicht für Illusion hält). Die drei anderen Rätsel: die erste Entstehung des Lebens; die (anscheinend absichtsvoll) zweckmäßige Einrichtung der Natur; das vernünftige Denken und der Ursprung der damit eng verbundenen Sprache, könnten nicht ohne äußerste Anstrengung auf den wissenschaftlichen Mechanismus zurückgeführt werden."

Eine solche Erklärung, sagt Haeckel, kann nicht energisch genug bekämpft werden; denn sie stellt alles in Frage. Wenn das Mysterium in einem Punkt zugegeben wird, so ist kein Grund vorhanden, daß es nicht auch auf anderen Punkten besteht. Man muß daran festhalten, daß die Wissenschaft hinfort ein Recht hat, unbeschränkt zu erklären: die Welt hat für den Menschen keine Geheimnisse mehr.

Die Schwierigkeiten, die man sich hier schafft, rühren daher, daß man damit anfängt, unter dem Namen Materie ein gestalt- und lebloses Etwas anzunehmen, und daß man sich dann fragt, wie aus diesem Nichts etwas entstehen kann, wie die Kraft, die Bewegung, die Empfindung. Aber die Hypothese, von der man ausgeht, ist willkürlich und imaginär. Ein solches Substrat ist nicht gegeben noch begreiflich. Die Wissenschaft, die nur die Tatsachen kennt, kann ein derartiges Prinzip nicht annehmen. Was unreduzierbar gegeben, und folglich ein Erstes für sie ist, ist nicht eine unbestimmte und passive Substanz, die nicht in Bewegung und Handlung treten kann, wenn sie nicht von außen bewegt und belebt wird; es ist vielmehr eine ihrem Wesen nach belebte Substanz, es ist gleichzeitig Ausdehnung, das heißt Materie, und Kraft, das heißt Geist.

„Wir sind, sagt Haeckel, mit Goethe der Überzeugung, daß ‚die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existiert und wirksam sein kann'. Wir halten fest an dem reinen und unzweideutigen Monismus von Spinoza: Die Materie, als die unendlich ausgedehnte Substanz, und der Geist (oder die Energie) als die empfindende und denkende Substanz, sind die beiden fundamentalen Attribute oder

Grundeigenschaften des allumfassenden göttlichen Weltwesens, der universalen Substanz.“[1])

Diese Begriffe haben nichts Mystisches. Sie beruhen erstens auf den Gesetzen der Unzerstörbarkeit der Materie und der Unzerstörbarkeit der Kraft, von denen das erste von Lavoisier, das zweite von Mayer und Helmholtz aufgestellt ist, zweitens auf der Einheit dieser beiden Gesetze, einer Einheit, zu deren Annahme die Wissenschaft gelangt, und die in letzter Linie, gleich einer notwendigen Folge auf das Kausalitätsprinzip zurückführt. Goethe hat in seinen Wahlverwandtschaften gezeigt, wie die Verwandtschaftsgefühle, die die Menschen empfinden, nur Zusammensetzungen derer sind, die sich unter den Molekülen der Körper kundgeben; wie die unwiderstehliche Leidenschaft, die Paris zu Helena zieht und ihn alle Schranken der Vernunft und Moral überschreiten läßt, die gleiche unbewußte Anziehungskraft ist, die die Spermatozoen antreibt, sich einen Durchgang zu dem Ovarium zu bahnen, um die Befruchtung zu vollziehen; die gleiche ungestüme Bewegung, die zwei Atome Wasserstoff mit einem Atom Sauerstoff verbindet, um ein Molekül Wasser zu bilden. Scheuen wir uns also nicht, mit dem alten Empedokles zu sagen, daß die Liebe und der Haß die Elemente regieren. Dieser geniale Einfall ist heute eine Erfahrungstatsache.

Wir gründen darauf unsere Überzeugung, daß auch schon den Atomen die einfachste Form der Empfindung und des Willens innewohnt — oder, besser gesagt, der Fühlung (Aesthesis) und Strebung (Tropesis) — also eine universale „Seele“ von primitivster Art, — (noch ohne Bewußtsein). Dasselbe gilt aber auch von den Molekülen oder Massenteilchen, welche aus zwei oder mehreren Atomen sich zusammensetzen. Aus der weiteren Verbindung verschiedener solcher Molekeln (oder Moleküle) entstehen dann die ein-

1) Die Welträtsel, 1. Kap.

fachen und weiterhin die zusammengesetzten chemischen Verbindungen, in deren Aktion sich dasselbe Spiel in verwickelterer Form wiederholt.[1])

Die Art dieser Verbindungen ist rein mechanisch. Aber gerade durch den Mechanismus bereichert und differenziert sich das psychische Element der Dinge zugleich mit ihren materiellen Elementen.

Im Besitz dieses Prinzips löst die Wissenschaft alle Probleme oder weiß wenigstens, daß sie sie lösen kann.

An den Anfang stellt sie der wägbaren und trägen Materie die unwägbare, den Äther, gegenüber, der ewig in Bewegung ist und zu der wägbaren Materie in einer ewigen Beziehung von Wirkung und Gegenwirkung steht. Diese beiden Elemente, die Zerlegung der universalen Substanz, genügen, um von den allerallgemeinsten Naturerscheinungen Rechenschaft zu geben.

Die Wissenschaft hat garnichts getan, wenn sie nicht an das weiteste und schwierigste Problem herantritt, das sich dem Menschengeist stellt: das des Ursprungs und der Entwicklung der Dinge. Um dieses Problem zu lösen, hat sie fortan ein Zauberwort, das ihr Lamarck und Darwin gelehrt haben: Entwicklung. Vermöge der Evolutionsgesetze gehen die Wesen eins aus dem anderen natürlich hervor; ihre Entwicklung, ihre Entstehung erklären sich aus der einfachen Tätigkeit eines gleichmäßigen Mechanismus. Und wenn auch noch tausend Probleme ungelöst bleiben, so genügen doch die, die gelöst werden konnten, um zu zeigen, daß alle Teilfragen, die die Entstehung betreffen, unzertrennbar untereinander verknüpft sind, daß sie ein einziges, alle Dinge umfassendes, kosmisches Problem darstellen, und daß somit der Schlüssel zu einem Problem auch der zu allen anderen ist.

Was ist aber der Ursprung der Entwicklung selbst? Muß

1) Die Welträtsel, 12. Kap.

man ihn der Tätigkeit eines übernatürlichen Prinzips zuschreiben und so im ganzen das Wunder bestehen lassen, das man aus den Teilen ausgetrieben hat?

Man würde zu diesem Äußersten gezwungen sein, wenn man eine der Kraft beraubte und also einer selbständigen Entwicklung unfähige Materie als Prinzip annähme.

Die belebte Substanz aber, die wir angenommen haben, hat in sich selbst ein Prinzip der Veränderung und Schöpfung. Sie schließt Gott nicht aus, sie ist selbst Gott, ein innerer, mit der Natur identischer Gott. Man muß verstehen, daß der Gelehrte, wenn er den Theismus verwirft, den Atheismus nicht weniger zurückweist. Für ihn ist Gott und die Welt nur eins. Der Pantheismus ist die wissenschaftliche Auffassung des Weltalls.

So verschwinden vor der modernen Wissenschaft die angeblichen Rätsel des Ursprungs der Materie und der Kraft, der Bewegung und der Empfindung. Was die Frage nach dem freien Willen anbetrifft, die die Welt zwei Jahrtausende hindurch beschäftigt, und aus der zahllose Bücher hervorgegangen sind, die unsere Bibliotheken füllen und den Staub darin ansammeln, so ist auch sie nur noch eine Erinnerung. Was sind die unsicheren Eingebungen des Gefühls gegenüber den Schlußfolgerungen der Wissenschaft? Der Wille ist allerdings keine bloß passive Kraft. Er ist eine Macht der selbsttätigen und bewußten Reaktion, die eine Richtung hat und einen Einfluß ausübt. Aber das vom Leben unzertrennliche Streben erklärt diesen Charakter; und was die dem Willen innewohnende Art des Handelns anbetrifft, so betrachtet man sie nur als frei, weil man, nach der abstrakten und dualistischen Methode, diese Eigenschaft von ihren Existenzbedingungen isoliert. Der Wille steht nicht auf der einen Seite, und die Umstände, unter denen er handelt, auf der anderen. Ein gegebener Wille ist mit tausend Bedingungen belastet, die die Vererbung in ihn hineingelegt hat. Und jeder seiner Entschlüsse ist eine Anpassung seines

vorbestehenden Strebens an die gegebenen Umstände. Das stärkste Motiv herrscht mechanisch darin vor, kraft der Gesetze, die die Statik der Gemütsbewegung beherrschen. Wenn also der abstrakte Wille, der ein bloßes Wort ist, frei erscheint, so ist der konkrete Wille nach allen Seiten hin bestimmt, wie alle Dinge im Weltall.

Alle Rätsel du Bois-Reymonds sind also lösbar, oder vielmehr schon jetzt gelöst. Es gibt nichts Unerkennbares. Dieses Wort bedeutet nichts anderes als unerkannt; und jetzt sind es nicht mehr die Prinzipien der Dinge, die wir nicht kennen, sondern nur noch manche von ihren Einzelheiten. Es macht aber für den Philosophen wenig aus, daß die Ausdehnung dieser Unkenntnis ungeheuer groß ist und jedenfalls immer erheblich bleiben wird.

Es wäre jedoch ein Irrtum, ohne weiteres erklären zu wollen: es gibt kein Rätsel mehr. Ein Rätsel besteht und muß notwendig bestehen: das Substanzproblem. Was ist nun eigentlich im tiefsten Grunde dieses allgewaltige Weltwunder, das der realistische Naturforscher als Natur oder Universum verherrlicht, der idealistische Philosoph als Substanz oder Kosmos, der Gläubige als Schöpfer oder Gott? Können wir heute behaupten, daß die wunderbaren Fortschritte unserer modernen Kosmologie dieses Substanzrätsel gelöst, oder auch nur, daß sie uns dessen Lösung sehr viel näher gebracht haben? .....

In der Tat stehen wir dem innersten Wesen der Natur heute vielleicht noch ebenso fremd und verständnislos gegenüber, wie Anaximander und Empedokles vor 2400 Jahren, wie Spinoza und Newton vor 200 Jahren, wie Kant und Goethe vor 100 Jahren. Ja wir müssen sogar eingestehen, daß uns dieses eigentliche Wesen der Substanz immer wunderbarer und rätselhafter wird, je tiefer wir in die Erkenntnis ihrer Attribute, der Materie und Energie eindringen, je gründlicher wir ihre unzähligen Erscheinungsformen und deren Entwicklung kennen lernen. Was als

„Ding an sich" hinter den erkennbaren Erscheinungen steckt, das wissen wir auch heute noch nicht.

Aber was geht uns dieses mystische „Ding an sich" überhaupt an, wenn wir kein Mittel zu seiner Erforschung besitzen, wenn wir nicht einmal klar wissen, ob es existiert oder nicht? Überlassen wir daher das unfruchtbare Grübeln über dieses ideale Gespenst den „reinen Metaphysikern", und erfreuen wir uns statt dessen als „echte Physiker" an den realen Fortschritten, welche unsere monistische Naturphilosophie tatsächlich errungen hat.[1])

* * *

Die Gegenüberstellung der Wissenschaft und der Religion zeigt sie uns also einander in ihren Behauptungen widersprechend; und die philosophische Prüfung ihrer beiderseitigen Lehren läßt den Schlußfolgerungen der Wissenschaft gegenüber nichts von den Dogmen der Religion bestehen. Folgt daraus, daß die Religionen in die Vergangenheit gewiesen werden müssen, unter die Dinge, die die Zeit hinweggerafft hat, und deren Spuren nur noch in der Geschichte zu finden sind?

Man kann geneigt sein, dieser Meinung beizupflichten, wenn man die Religion und die Wissenschaft als zwei abstrakte Lehren auffaßt und sie von ihrem gemeinsamen Träger, der menschlichen Seele, loslöst. Aber die Religion ist nicht etwa zur Verherrlichung der Theologen erfunden worden: sie hat die Aufgabe, gewisse wesentliche Bedürfnisse des Menschen zu befriedigen; und solange nicht bewiesen ist, daß diese Bedürfnisse auf andere Weise eine volle und ganze Befriedigung finden, wird die Religion aus ihrer Zerstörung stets neu aufleben, was man auch dagegen einwenden möge, und wird mit Recht aufleben als ein dem menschlichen Leben notwendiger Faktor.

---

1) Die Welträtsel: Schlußbetrachtung.

Die eine dieser nicht zu umgehenden Forderungen des menschlichen Geistes richtet sich auf die Erklärung des Ursprungs und der Natur der Dinge. Auf diese Frage mußte sich die Wissenschaft wohl der Antwort enthalten, solange sie sich darauf beschränkte, die Erscheinungen einzuordnen und die Gesetze im einzelnen zu studieren. Die wissenschaftliche Philosophie aber mißt von jetzt an ihre gesamten Fähigkeiten an der Wissenschaft und folgert aus deren experimentellen Entdeckungen die Lösung der großen Welträtsel. Von seiten der Theorie ist also die Ausschaltung der Religion von nun an eine vollendete Tatsache.

Der Mensch hat aber nicht nur theoretische, er hat auch praktische Bedürfnisse. Er besteht ebensowohl aus Herz und Gefühl, wie aus Vernunft; und dieser Bestandteil seiner Natur, der nicht weniger wirklich und wesentlich ist, muß auch befriedigt werden. Die Wissenschaft wird erst dann ein Recht haben, die Religion zu verabschieden, wenn sie das Herz sowohl wie den Verstand des Menschen sicherer und besser zufriedenstellen kann als ihre Nebenbuhlerin.

Der Gelehrte, den seine Reflexion zum Philosophen gemacht hat, und der durch die Vernunft die von der Wissenschaft begonnenen Induktionen bis ans Ende verfolgen kann, ist in diesem Punkte außer Sorge. Das praktische Bereich der Wissenschaft ist in seinen Augen von nicht geringerer Ausdehnung als das theoretische. Er ist imstande, zu beweisen, daß die Wissenschaft, und nur sie, durch ihre Lehren über Welt und Leben fähig ist, das Menschenherz zu befriedigen.

Aber er kann nicht leugnen, daß diese Betrachtungen noch vorherrschend theoretischer Art sind. Die praktische Tätigkeit der Wissenschaft kann nicht an einem Tage in all ihren Teilen verwirklicht werden. Hier sind noch auf lange Zeit hinaus Lücken, die auch forthin die Religionen ausfüllen werden. Sie werden sich nicht nur tatsächlich erhalten, solange es der Wissenschaft noch nicht gelungen ist, alle

Funktionen, die sie aufgeben, auszufüllen; sondern ihr Bestehen wird auch während dieser Zeit in gewisser Beziehung für gut und nützlich angesehen werden.

Es genügt also nicht, die Religionen im Prinzip für aufgehoben zu erklären. Tatsächlich sind sie noch da und haben auch noch auf einige Zeit hinaus eine Rolle auszufüllen. Die Wissenschaft muß also in Frieden mit ihnen leben, es muß ein Band zwischen Religion und Wissenschaft gefunden werden.

Dieses Band liefert uns dieselbe Philosophie, die uns für die Zukunft die ausschließliche Herrschaft der Wissenschaft sichert, nämlich der evolutionistische Monismus.

Diese Philosophie, in ihren praktischen Konsequenzen verfolgt, gipfelt in einem dreifachen Kultus, dem des Wahren, Guten, Schönen, dieser wirklichen Dreieinigkeit, die fortan die imaginäre Dreieinigkeit der Theologen ersetzt.[1])

Welche Stellung nimmt der Monismus in Beziehung auf diese Dreieinigkeit der Religion, die man allgemein für die höchste hält, dem Christentum gegenüber ein?

Was das Wahre anbetrifft, so ist nach dem Monismus nichts von der angeblichen religiösen Offenbarung beizubehalten. Diese Offenbarung lehrt ein Jenseits, das für uns keinen Sinn hat, und setzt das, was uns die einzige Wahrheit ist, auf die Stufe inhaltloser Erscheinungen herab.

Was das Schöne anbetrifft, so ist hier der Widerspruch zwischen Monismus und Christentum besonders heftig. Das Christentum lehrt uns Verachtung der Natur, Abscheu gegen ihre Reize, die Pflicht, gegen ihre Neigungen anzukämpfen. Es preist das Asketentum, die Abzehrung und Entstellung des menschlichen Körpers. Es mißtraut den Künsten, deren Schöpfungen immer drohen, dem Menschen zu Götzen zu werden, die an Stelle der Gottheit treten. Und in der Tat ist das, was man christliche Kunst nennt, niemals etwas

1) Der Monismus als Band usw.

anderes als ein Protest der Einbildungskraft und der Sinne gegen die unversöhnliche Geistigkeit des Christentums gewesen. Was haben die weiten und prächtigen gotischen Dome mit der Religion zu tun, für die die Erde nur ein Jammertal ist? Christliche Kunst ist ein Widerspruch. Der Monismus dagegen ist seinem Wesen nach naturalistisch und ein Freund der Schönheit, die er als Selbstzweck erkennt. Er verdrängt das Christentum also aus dem Gebiet der Kunst wie aus dem der Wissenschaft.

Bleibt also der Kultus des Guten; hier deckt sich die monistische Religion zum größten Teil mit der christlichen. Selbstverständlich ist hier nur vom reinen und ursprünglichen Christentum die Rede, wie es sich in den Evangelien und in den Briefen des Paulus zeigt. Der größte Teil dieser Lehren des Christentums sind Vorschriften der Barmherzigkeit und Duldung, des Mitleids und der Hilfe, denen wir lebhaft beistimmen. Diese Vorschriften sind übrigens keine Erfindungen des Christentums, sie sind viel älter. Sie sind ebensowohl von Ungläubigen befolgt, wie von Gläubigen übertreten worden. Auch geht es bei den Anhängern der Offenbarungsreligion nicht ohne Übertreibung ab, da die Nächstenliebe oft zum Schaden der Selbstliebe übertrieben wird. Die monistische Philosophie dagegen hält die rechte Mitte zwischen diesen beiden Neigungen, die dem Menschen gleichermaßen natürlich sind. Wenn sich die christliche Religion aber darauf beschränkt, ihre wesentlichen Grundsätze mit Maß geltend zu machen, so kann sie dem Monismus als Hilfe dienen und den moralischen Fortschritt begünstigen. In diesem Sinne kann sie also im eigenen Interesse des Monismus beibehalten werden.

Dieser bildet das gesuchte Band zwischen der Religion und der Wissenschaft.

Die Haltung, die man einzunehmen hat, besteht also darin, sich der Religionen verständig zu bedienen, so daß man ihre Mitwirkung allmählich unnötig macht, wie man zum

Überschreiten eines Flusses einen Steg benutzt, für den man, am anderen Ufer angekommen, keine Verwendung mehr hat.

Die erste Maßregel, die in diesem Sinne ergriffen werden muß, ist die vollständige Trennung von Kirche und Staat, um der Kirche die künstliche Stütze des Staates zu entziehen und sie zu zwingen, einzig durch ihre eigenen Hilfsmittel zu bestehen.

Die notwendige positive Ergänzung dieser negativen Maßnahme ist die Reform des Unterrichts. Der Unterricht ist die Hauptangelegenheit einer Gesellschaft, die sich von den Religionen frei machen will. Er muß sich zum Ziel setzen, den Menschen zu bilden, den ganzen Menschen, das fühlende Wesen sowohl wie das verständige Wesen, die religiöse Seele wie den wissenschaftlichen Geist.

Die öffentliche Erziehung folgt keiner konfessionellen Vorschrift; sie schließt diese Formeln von der Schule aus und überläßt sie der Familienerziehung. In der öffentlichen Erziehung werden die Grundsätze der wissenschaftlichen Moral gelehrt und ausgeübt, das heißt, die praktische Lehre, die sich aus dem evolutionistischen Monismus ergibt. Sie kennt wohl die bestehenden Religionen, aber sie macht daraus eine neue Wissenschaft: die vergleichende Religionslehre. Die Mythen und Legenden des Christentums werden darin nicht als Wahrheiten betrachtet, sondern als poetische Erfindungen, gleich den griechischen und römischen Mythen. Der ethische und ästhetische Wert, den diese Mythen einschließen können, wird nicht dadurch gemindert, daß sie auf ihre wahren Quellen, die menschliche Phantasie, zurückgeführt werden: er wächst dadurch.

Der moderne Mensch, welcher Wissenschaft und Kunst besitzt und damit zugleich auch Religion, bedarf keiner besonderen Kirche, keines engen, eingeschlossenen Raumes. Denn überall in der freien Natur findet er zwar den harten Kampf ums Dasein, aber daneben auch das

Wahre, Schöne, Gute; überall findet er seine Kirche in der herrlichen Natur selbst. Indessen wird es doch den besonderen Bedürfnissen vieler Menschen entsprechen, auch außerdem in schön geschmückten Tempeln oder Kirchen geschlossene Andachtshäuser zu besitzen, in die sie sich zurückziehen können. Ebenso wie seit dem 16. Jahrhundert der Papismus zahlreiche Kirchen an die Reformation abtreten mußte, wird im 20. Jahrhundert ein großer Teil derselben an die „freien Gemeinden" des Monismus übergehen.[1])

II. Der Wert der Lehre.

Haeckels Lehre über die Beziehungen zwischen Religion und Wissenschaft ist sehr bestimmt. Nach ihm hat die Unsicherheit, die in diesem Punkt noch heute besteht, ihre Ursache in der Abneigung der Gelehrten gegen die Spekulationen, die ihre unmittelbaren und besonderen Forschungen übersteigen. Wenn sich die Wissenschaft zur Philosophie heranbildet, wozu sie hinfort die Macht hat, so ist sie imstande, die Religionen nicht nur zu widerlegen, sondern auch zu ersetzen.

Aus dieser Lehre ergeben sich zwei wesentliche Thesen: erstens die Idee einer wissenschaftlichen Philosophie, zweitens die wissenschaftliche Philosophie als Widerlegung und Ersatz der Religionen.

* * *

Die Idee einer Verbindung der Philosophie mit der Wissenschaft war in der griechischen Welt sehr einfach. Die Wissenschaft war hier von den Prinzipien der Ordnung, Harmonie, Einheit und Zweckmäßigkeit durchdrungen, die der gemeinsame Grund der Vernunft und der Dinge waren. Sie war also in ihrem innersten Wesen metaphysisch. Und die Philosophie war der Geist, der seine eigenen ästhetischen und rationalen Grundsätze in denen der Natur und des menschlichen Lebens erkannte.

1) Die Welträtsel, 16. Kap.

So ist es nicht mehr für die heutigen Menschen. Die Wissenschaft hat sich mehr und mehr von allen Beziehungen zur Metaphysik freigemacht. Sie ist vollständig positiv oder will es doch sein, das heißt, sie will keinen anderen Inhalt haben als Tatsachen oder ausschließlich durch Tatsachen bestimmte Folgerungen. Eine wissenschaftliche Philosophie wäre also eine außerhalb von jeder Metaphysik begründete Philosophie, die ihre notwendige und genügende Grundlage in den Tatsachen fände. Ist eine solche Philosophie möglich?

Die Philosophie ist, nach Haeckel, ihrem Wesen nach die Erforschung der Natur und des Ursprungs der Dinge. Sie unterscheidet sich von der eigentlichen Wissenschaft dadurch, daß sie sich nicht begnügt, die diesem oder jenem Körper eigene Beschaffenheit oder die nächste Ursache dieser oder jener Klasse der Erscheinungen zu erforschen, sondern daß sie, die Probleme verallgemeinernd, fragt, ob es allgemeine und universelle Gesetze gibt, die von der Gesamtheit der Gesetze der Natur und des Ursprungs aller Wesen Rechenschaft ablegen können. Wenn die Wissenschaft dem Philosophen lange Zeit hindurch keine genügenden Tatsachen an die Hand geben konnte, um diese Probleme in Angriff zu nehmen, so hat die Frage, nach Haeckel, seit den Arbeiten von Laplace, Mayer, Helmholtz, Lamarck und Darwin ein ganz anderes Ansehen bekommen. Heute ist die eigentliche Wissenschaft, die Erkenntnis der Tatsachen, in die Probleme des Wesens und Ursprungs weit genug eingedrungen, daß der Philosoph, nur auf sie gestützt, sein Werk vollenden kann. Es handelt sich nur darum, durch die Vernunft die großen wissenschaftlichen Entdeckungen der modernen Gelehrten auszulegen, wozu Lamarck, Goethe und Darwin schon selbst das Beispiel gegeben haben.

Worin besteht, genau genommen, diese Arbeit der Auslegung, die der Menschheit erlauben soll, die Philosophie beizubehalten und doch die Metaphysik auszuschalten?

Haeckels Absicht ist augenscheinlich, die wissenschaftliche Erfahrung und die philosophische Interpretation als ein und dieselbe Arbeit des Verstandes aufzufassen. Er führt die Verse an, in denen Schiller die Gelehrten und Philosophen auffordert, ihre Bemühungen zu vereinigen, anstatt sie zu trennen; und er versichert, daß das Ende des 19. Jahrhunderts zu der monistischen Haltung zurückgekehrt ist, die der große realistische Dichter Goethe im Anfang desselben Jahrhunderts als das einzig Normale und Fruchtbare pries.

Man kann sich fragen, ob er wirklich seinen Plan ausgeführt hat.

Im ersten Kapitel der „Welträtsel" behandelt Haeckel die philosophischen Methoden, die die Lösung dieser Rätsel ermöglichen, und sagt, daß sich diese Methoden im ganzen nicht von denen der wissenschaftlichen Forschung unterscheiden. Es sind, wie in der Wissenschaft, die Erfahrung und der Schluß.

Die Erfahrung wird vermittels der Sinne gemacht, die Folgerung ist das Werk der Vernunft. Man muß sich hüten, diese beiden Arten der Erkenntnis miteinander zu verwechseln. Sinneswahrnehmung und Vernunft sind die Funktionen zweier ganz verschiedener Teile des Nervensystems. Da diese Funktionen übrigens dem Menschen beide gleichmäßig natürlich sind, so ist die Ausübung der zweiten nicht weniger berechtigt als die der ersten, vorausgesetzt, daß sie den Vorschriften der Natur gemäß vor sich geht. Wenn die Metaphysiker unrecht haben, die Vernunft von den Sinnen abzusondern, so sündigen die Gelehrten nicht weniger, wenn sie behaupten, auf Vernunftschlüsse verzichten zu können. Es ist ein Irrtum, zu sagen, das Zeitalter der Philosophie sei vorüber, die Wissenschaft habe ihren Platz eingenommen. Was sind die Zellentheorie, die dynamische Theorie der Wärme, die Entwicklungstheorie und das Substanzgesetz anderes als rationale, das heißt philosophische Lehrsätze?

Die Erklärungen, die Haeckel gibt, erhellen, wie es scheint, kaum den Übergang von der Wissenschaft zur Philosophie, der seiner Meinung nach alle Probleme lösen soll. Um diesen Übergang zu rechtfertigen, beruft sich Haeckel auf das Bestehen der Vernunft neben den Sinnen bei den Tieren, die niederer sind als der Mensch. Er stellt fest, daß die Vernunft insoweit von den Sinnen verschieden ist, als sie ihren Sitz in anderen Teilen des Nervensystems hat; und er fragt sich, warum die naturgemäße Anwendung der Vernunft nicht ebenso berechtigt wäre wie die der Sinne. Aber wie beweist dies alles, daß die Vernunft nicht andere Grundsätze zur Auslegung hat als die eigentliche wissenschaftliche Folgerung, und daß der Geist, wenn er die Dinge unter einem anderen Gesichtspunkt betrachtet als der Naturforscher, sich zweifellos täuscht? Um einen solchen Schluß zu rechtfertigen, müßte eine Definition von dem Inhalt der Vernunft gegeben sein, die wir bei Haeckel vergebens suchen.

Vielleicht würde allerdings eine genaue Theorie der Vernunft, wie sie auch sein möchte, hier störend wirken. Die wissenschaftliche Philosophie, wie Haeckel sie auffaßt, muß in gewisser Weise etwas anderes sein als die Wissenschaft; ihre Schlußfolgerungen müssen die der reinen Wissenschaft überschreiten, während sie doch durch eine Kontinuitätsbeziehung damit verknüpft sind. Wenn man annimmt, daß in der Vernunft buchstäblich nichts mehr ist, als was die Naturforscher davon verwenden, so könnte der Philosoph trotz aller Anstrengung in keiner Weise und in keinem Maß über die Wissenschaft hinaus gelangen, wenigstens wenn er die genaue und wahre Wissenschaft nicht durch ungenaue und falsche Wissenschaft ersetzt. Bei dieser Hypothese hat nur die Wissenschaft Geltung, und die ganze Philosophie ist nichts wie eine Umtaufung der Wissenschaft oder ein literarischer Versuch. Wenn es aber andererseits in der natürlichen Vernunft noch andere Grundsätze

gibt als die, welche die Wissenschaft anwendet, so muß man darauf verzichten, eine Kontinuität zwischen der Wissenschaft und der Philosophie herzustellen; man muß zwischen beiden einen Unterschied, nicht nur dem Grad nach, sondern dem Wesen nach, machen.

Aber vielleicht beweist das von Haeckel aufgebaute System selbst durch den Erfolg die Möglichkeit, eine rein wissenschaftliche Philosophie zu verwirklichen. Was liegt daran, daß man theoretisch nicht wohl ersehen kann, wie aus der Wissenschaft eine Philosophie hervorgehen kann, die zugleich Wissenschaft ist und auch nicht ist; wenn diese Philosophie nur besteht und durch ihre Beschaffenheit beweist, daß sie tatsächlich die wissenschaftliche Sicherheit hat, ohne sich doch durch die unmittelbare wissenschaftliche Arbeit erklären zu lassen?

Dieses System ist der evolutionistische Monismus. Er beschränkt sich nicht darauf, die von Newton, Lavoisier, Mayer, Darwin entdeckten Gesetze eigenartig, tief, kühn und unerschrocken anzunehmen, zu verteidigen und auf neue Fälle anzuwenden, was immerhin nur eine eigentlich wissenschaftliche Arbeit und, wie alle wissenschaftlichen Theorien, der Kontrolle, Berichtigung und Abänderung unterworfen wäre. Er erhebt die Formeln, die er aufstellt, zu Dogmen und erklärt, daß die Auffassung der Welt, die er verkündet, uns für alle Zeiten kraft einer logischen Notwendigkeit durch die jüngsten Fortschritte der Naturerkenntnis eingegeben ist. Er beansprucht, daß diese aus der Wissenschaft geschöpften Lehren eine mehr als wissenschaftliche Sicherheit, eine geradezu metaphysische Gewißheit haben.

Ein erster Charakterzug, den er seinen Prinzipien, seiner Substanz, die bei ihrer doppelten Natur doch eins ist, seinem Entwicklungsgesetz zuschreibt, ist die absolute Bestimmtheit, die Beständigkeit, die Ewigkeit. Nun kann aber keine Operation der reinen wissenschaftlichen Logik die Ewigkeit selbst der allerfundamentalsten Prinzipien der Wissen-

schaft versichern; denn in der Wissenschaft sind die fundamentalen Prinzipien Funktionen besonderer Gesetze, die wir nie in unabänderlicher Weise für definiert halten können.

Haeckel gibt als zweiten Charakterzug seiner Prinzipien die Allgemeinheit an. Aber er kann die Verallgemeinerung, durch die er die Eigenschaften, die die gegenwärtige Wissenschaft an den von ihr beobachteten Wesen festgestellt hat, auf alle denkbaren Wesen ausdehnt, nicht wissenschaftlich, noch der wissenschaftlichen Induktion analog nennen. Der Schluß, den er hier macht, ist die inductio per enumerationem simplicem, ohne Analyse und Kritik, die für die Wissenschaft gar keinen Wert hat. Die Wesen, die wir studiert haben, haben in einer gewissen Zeitdauer gewisse Erscheinungen gezeigt, die man in die Worte: „Einheit der Beschaffenheit und Entwicklung" zusammenfassen kann (die übrigens nur sehr allgemeine Ideen ausdrücken und sehr verschiedene Bestimmungen zulassen). Das Sein ist also eins und in der Gesamtheit seiner Kundgebungen demselben Entwicklungsgesetz unterworfen. Das ist kein Schluß, es ist eine Übertragung des Besonderen auf das Allgemeine.

Läßt das System den Worten Einheit und Entwicklung wenigstens einen wissenschaftlichen und auf Erfahrung gegründeten Sinn? Auch das ist schwer zuzugeben.

Das Eins Haeckels beherrscht den Äther und die wägbare Materie, die rohe Materie und die belebte, die Ausdehnung und den Gedanken, die Welt und Gott. Es ist in seinem innersten Wesen belebt, fühlend, fähig zum Handeln und bis in seine tiefsten Tiefen mit Vernunft begabt. Was die Entwicklung anbetrifft, so erklärt Haeckel sie seinerseits für rein mechanisch, was augenscheinlich die Kräfte der Wissenschaft, wenigstens der heutigen, übersteigt; andererseits weiß er, daß trotz der einzelnen Fälle von Rückschritten zu niederen Formen der Fortschritt zur Vollkommenheit vorherrscht, was wieder mehr ist als eine Verallgemeinerung.

Er faßt sein System[1]) in einen Ausdruck des Pantheismus zusammen, indem er erklärt, daß Gott nicht außerhalb der Welt, sondern in ihrem Schoße ist, und daß er sie von innen heraus bewegt, als Kraft oder Energie. Die rationale Interpretation der Dinge, sagt er, ist die monistische Auffassung der Einheit Gottes und der Welt.

Auch hier erinnert die Unterscheidung von außen und innen, einer transzendenten und einer immanenten Kraft, weit mehr an die Metaphysik als an die Wissenschaft.

Endlich, nachdem er versprochen hat, alles Unerkennbare auf das Unerkannte zurückzuführen, auf ein in seinem Wesen dem Erkennbaren ähnliches Unerkanntes, endet Haeckel in einem Substanzgesetz, das uns, wie er sagt, um so geheimnisvoller erscheint, je tiefer wir in die Erkenntnis seiner Eigenschaften eindringen.

Es ist also unmöglich, seine Philosophie als einfache Erweiterung der Wissenschaft anzusehen. Er hatte ein Recht, zu sagen, daß er sich nicht nur der Sinne, sondern auch der Vernunft bedienen werde, daß er wirklich das Werk des Philosophen, nicht nur das des Naturforschers tun werde. Seine Arbeit ist ganz sicher ebensowohl philosophisch wie wissenschaftlich; aber die philosophischen Elemente darin sind augenscheinlich der sogenannten dogmatischen Metaphysik entlehnt.

* * *

Erfüllt diese Philosophie, so wie sie beschaffen ist, die Aufgabe, die Haeckel ihr zuweist, und die darin besteht, die Religion zu widerlegen und zu ersetzen?

Um imstande zu sein, eine vollständige und endgültige Widerlegung der Religionen zu geben, bemüht sich Haeckel, ihr Grundprinzip aufzudecken. Er findet es im Dualismus. Die Religionen sehen überall einen Zwiespalt zwischen den natürlichen und den übernatürlichen Kräften, die Folge

[1]) Die Welträtsel, 14. Kap.

eines radikalen Dualismus. Die tausend Anwendungen dieser Idee laufen nach Haeckel in zwei Hauptthesen zusammen: Die Dualität Gott und die Welt, die sich durch die Lehre von der Zweckmäßigkeit ausdrückt, und die Dualität Mensch und Natur, die durch die Lehre von der menschlichen Freiheit ausgedrückt wird.

In seiner Philosophie findet Haeckel die Hilfsmittel, diese beiden Irrtümer, die Quellen aller anderen, zu widerlegen.

Der Ausgangspunkt der theologischen Weltanschauung liegt nach ihm in der Hypothese, die aus oberflächlichen Analogien hervorgegangen ist, nach denen die Welt eine leblose Maschine wäre. Eine Maschine verlangt einen Techniker, und eine unvergleichlich viel vollkommenere Maschine, als alle menschlichen Maschinen, verlangt einen allen menschlichen Technikern unendlich überlegenen Techniker.

Dieser anthropomorphistische Gedanke wird in dem Augenblick hinfällig, wo, wie der Monismus lehrt, die Welt keine Maschine, sondern ein in ihrem Innern belebtes Wesen ist.

Ebenso kommt die Illusion des freien Willens daher, daß wir in der Unkenntnis der dunklen Einflüsse, die unsere Handlungen bestimmen, und im Glauben, zu handeln, weil wir die Kräfte, die uns treiben, nicht fühlen, in Gedanken unsere Tätigkeit von ihren Ausübungsbedingungen trennen. So einzeln genommen, scheint uns unsere Tätigkeit nicht vorbestimmt. Aber der Monismus beweist, daß eine reine Tätigkeit eine Abstraktion ist; daß in Wirklichkeit die Tätigkeit eins ist mit der Materie, in der ihre Ausübungsbedingungen liegen; und daß infolgedessen jede gegebene Tätigkeit vollkommen bestimmt ist.

So stürzen, nach Haeckel, in der Berührung mit dem evolutionistischen Monismus die für unerschütterlich geltenden Säulen der traditionellen Religionen zusammen.

Ist es aber auch sicher, daß mit dem Umsturz der mosaischen Schöpfungslehre und der scholastischen Freiheits-

lehre Haeckel auf denselben Schlag alles, was die Religionen stützte, zerstört hat?

Haeckel kennt keine andere Zweckmäßigkeit als die äußere oder transzendente, das heißt die rein mechanische Beziehung des Erzeugers zu seinem Werk. Mit dem Beweis, daß diese Auffassung der Zweckmäßigkeit nicht auf die Welt angewendet werden kann, glaubt er jede Art von Teleologie ausgeschlossen zu haben. Dieser Begriff, der übrigens außer dem Namen kaum etwas Übernatürliches an sich hat, da Gott darin den natürlichen Wesen gleichgestellt ist, kann aber nicht als eine adäquate Darstellung der philosophischen Lehre der Zweckmäßigkeit angesehen werden. Von Aristoteles bis Hegel hat die Philosophie immer klarer eine nicht äußere, sondern innere, nicht mechanische, sondern dynamische, nicht berechnete, sondern lebendige Zweckmäßigkeit erkannt, die nicht ruckweise und die natürliche Ordnung der Dinge umstürzend handelt, sondern die von innen heraus das Leben und das Streben nach dem Besseren erzeugt, und deren Kundgebungen die Naturgesetze selber sind.

Ebenso gleicht die Lehre von der Freiheit, die man bei Aristoteles, Descartes, Leibniz, Kant findet, kaum derjenigen, auf die Haeckel seine Betrachtungen und Widerlegungen beschränkt. Diese Philosophen haben gerade die Lehre verkündet, die Haeckel ihnen entgegenstellt, nämlich die Einheit der Freiheit und ihrer Tätigkeitsbedingungen im wirklichen und gegebenen Willen; und ihr Bestreben war darauf gerichtet, diese Einheit in immer tieferer, dynamischer und lebendiger Weise zu verstehen, weit davon entfernt, bei der aus der Technik genommenen Auffassung eines Mechanikers stehen zu bleiben, der sich äußerer Kräfte bedient.

Mit einem Wort, auch die Begriffe der Zweckmäßigkeit und der Freiheit, die wir bei den Vertretern der Philosophie finden, neigen augenscheinlich zu einer Einheits-

lehre. Entfremdet sie das dem Geist der Religionen? und hat Haeckel recht, zu sagen, daß dieser Geist von Grund auf dualistisch ist?

Haeckels Behauptung ist eher eine willkürliche Konstruktion als eine Feststellung von Tatsachen. Zahlreiche Religionen beruhen gerade auf der Hypothese einer ersten Einheit des Menschen mit der Gottheit. Die Religion ist das Mittel, diese Einheit im Leben darzustellen und sie wieder herzustellen, wo sie zerstört ist. Keineswegs ist der Dualismus das Wesen der Religion; die Einheit ist es, die in den höheren Religionen das grundlegende Dogma ist, und die Texte, die das bekunden, sind im Überfluß vorhanden. Einer der bekanntesten und bezeichnendsten ist der Grundsatz der Stoiker, der vom Christentum aufgenommen worden ist: In ihm leben, weben und sind wir.

Immerhin ist es wohl wahr, daß die Religionen einen Dualismus lehren, eine Trennung zwischen Gott und der Natur, da sie nach ihrer Wiedervereinigung streben.

Sie lehren den Dualismus als Tatsache, während die Einheit ihnen das bedeutet, was rechtmäßig sein sollte, und was Tatsache werden muß. Dein Reich komme, dein Wille geschehe, wie im Himmel also auch auf Erden. Das heißt: Die Scheidung, die jetzt zwischen den Geschöpfen und dem ersten Wesen besteht, höre auf, und die geheimnisvolle Einheit alles dessen, was ist, verwirkliche sich!

Diese Auffassung des tatsächlichen Dualismus im Verein mit der wesentlichen Einheit des Seins hat prinzipiell nichts, woran Haeckel Anstoß nehmen konnte; denn so faßt er selbst die Welt und das menschliche Leben auf. Nachdem er dargelegt hat, daß die Substanz im Grunde notwendig eins ist, fügt er hinzu, daß sie sich in zwei, einander entgegengesetzten Daseinsweisen kundgibt: der bewegte Äther und die träge Materie. Er meint sogar, daß dieser Dualismus den Religionen eine rationelle Grundlage bieten könnte. Hierzu würde es genügen, sagt er, den universellen

und bewegten Äther als die schaffende Gottheit zu betrachten und die träge und schwere Masse als Stoff der Schöpfung.[1]) Ebenso tritt die menschliche Natur, die auch im Grunde eins ist, nach Haeckel in der doppelten Form der Gemütsbewegung und der Vernunft auf, die sich, so wie sie uns gegeben sind, einander entgegenstellen. Die Erforschung der Wahrheit zum Beispiel betrifft ganz allein die Vernunft unter vollständigem Ausschluß des Gefühls. Der philosophische Fortschritt besteht darin, sich Rechenschaft von dem Dualismus des Gefühls und der Vernunft zu geben und diese gänzlich von jenem loszulösen.

Im allgemeinen ist Haeckels Geistesrichtung dualistisch. Die ganze Wahrheit liegt für ihn auf der einen Seite, der ganze Irrtum auf der anderen. Das menschliche Leben findet sein Gleichnis in der Sage von Herkules am Scheideweg. Dualismus oder Monismus, Immanenz oder Transzendenz, Wissenschaft oder Religion, Vernunft oder Gemütsbewegung, Natürliches oder Übernatürliches, unbeeinflußte Freiheit oder absoluter Determinismus, künstliche Zweckmäßigkeit oder radikaler Mechanismus, das alles stellt sich ihm in Form einer Alternative dar, die Entscheidung verlangt.

Der tatsächliche Dualismus ist also die Ansicht, unter der das menschliche Leben sich Haeckel darstellt. Es ist die Aufgabe seiner Philosophie, ihn durch die Einheit zu ersetzen, indem er einen der beiden Gegensätze zerstört.

Wenn sich also das Haeckelsche System den traditionellen Religionen von Grund aus entgegenstellt und sie unter den Schlägen seiner Kritik vernichtet, so wird dieser Erfolg nur dadurch erreicht, daß er die Bedeutung dieser Religionen eigentümlich beschränkt oder sogar ändert. Er greift mehr die Formeln als das Wesen an, und er hat diese Formeln in einem engen und materiellen Sinn aufgefaßt, der von zahlreichen religiösen Geistern zurückgewiesen werden

1) Der Monismus usw.

würde. Diese Widerlegungen lassen also in Wahrheit mehr als einen Stützpunkt für die Wiederherstellung der religiösen Lehren bestehen.

Man kann sich nicht darüber wundern. Haeckel kann nicht alles, was die Religionen stützt, vernichten wollen; denn er glaubt selbst, daß das religiöse Bedürfnis, das er dem Gefühl zuschreibt, ein natürliches Bedürfnis des Menschen ist, ebenso wie das Gefühl eine bestimmte und natürliche Eigenschaft ist; er ist der Ansicht, daß dieses Bedürfnis notwendigerweise befriedigt werden muß, ebensowohl wie das wissenschaftliche Bedürfnis. Seine Philosophie soll gerade dieses praktische Problem lösen. Gelingt es ihr?

Um imstande zu sein, der Religion entgegenzutreten, braucht sich die Wissenschaft, nach Haeckel, nur zu erweitern und sich als Philosophie zu konstituieren. Tatsächlich hat Haeckel diese erste Entwicklung nur dadurch vollzogen, daß er an die Wissenschaft eine Anzahl von Begriffen anhängt, die der dogmatischen Metaphysik entlehnt sind. Es scheint aber, als hätte Haeckel auch dieser Philosophie, um sie ihrerseits instand zu setzen, die Religionen nicht nur zu widerlegen, sondern zu ersetzen, von außen Bereicherungen zuführen müssen, die sie sich nicht selber geben konnte.

Er spricht wiederholt aus, daß derjenige, der Wissenschaft und Kunst besitzt, eben dadurch auch Religion hat. Und er beschließt sein monistisches Glaubensbekenntnis mit einer Anrufung Gottes als allgemeines Prinzip des Schönen, Guten, Wahren. Das Wahre, das Gute und das Schöne, das sind, sagt er, die drei erhabenen Gottheiten, vor denen wir ehrfürchtig die Knie beugen. Zu Ehren dieses Ideals, dieses wahrhaft einigen und dreifaltigen Gottes, wird das 20. Jahrhundert seine Altäre errichten.

Und um sich wegen dieser Bedeutung, die er seiner Philosophie gibt, zu rechtfertigen, ruft er die Autorität Goethes, des größten deutschen Genies an. In der Tat sagt Goethe:

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt
Hat auch Religion.
Wer jene beiden nicht besitzt,
Der habe Religion!

Welchen Sinn haben diese Worte?

Die Kunst, soweit sie vom Wirklichen losgelöst ist, ist für Goethe das Ideal. Und dieses Ideal ist nicht ein bloßer Auszug oder Widerschein des Wirklichen, es ist sein Prinzip. Zu ihm müssen wir unsere Zuflucht nehmen, von ihm die Inspiration empfangen, wenn wir über uns selbst hinaussteigen wollen. „Das Vollkommene muß uns erst stimmen und uns nach und nach zu sich hinaufheben".[1])

So findet Haeckel, indem er Goethe über Spinoza stellt, wie er diesen schon über Darwin gestellt hatte, das Mittel, nicht nur die philosophischen Bedürfnisse, sondern auch das religiöse und ideale Verlangen der Menschheit zu befriedigen.

Wie ist diese neue Hinzufügung dem System einverleibt? Das läßt sich nicht klar ersehen. Haeckel begnügt sich damit, zu sagen, daß der moderne Mensch überall zwar den harten Kampf ums Dasein findet, aber daneben auch die Spuren des Wahren, Schönen und Guten. Welche Beziehungen bestehen aber zwischen diesen zwei Arten, die Wirklichkeit anzusehen? Und wie geht es zu, daß es genügt, von der Wissenschaft zu lernen, daß das Gesetz des Kampfs ums Leben das Grundgesetz der Natur ist, um schließen zu können, daß das Wahre, Gute und Schöne überall in der Welt gegenwärtig ist, und daß es der Gegenstand unserer Wünsche und Bestrebungen sein müsse?

Augenscheinlich hat Haeckel hier, um die Religionen ersetzen zu können, normative Begriffe neben und über den Erfahrungsbegriffen eingeführt, oder er hat, was aufs selbe herauskommt, den in unserem Bewußtsein subjektiv gegebenen Imperativen einen absoluten Wert beigelegt. Aber

1) Schweizerreise 1797.

ein imaginäres und subjektives Gebot, was derart zur wirklichen Erkenntnis und Notwendigkeit erhoben wird, ist, logisch betrachtet, nichts anderes, als was man Offenbarung nennt. Durch die Einführung eines fremden, der religiösen Offenbarung ähnlichen Prinzips in sein System kann Haeckel also damit schließen, daß er uns, mit Goethe, vorschreibt, nach dem Wahren, Guten, Schönen zu streben.

Was würde aber dadurch, daß er das Wahre, Gute, Schöne als ein zu verfolgendes Ideal in die Philosophie einführt, nicht wieder hergestellt? Ist der Gott der Religionen etwas anderes als die Art, unter der sie sich das Wahre, Gute, Schöne vorstellen? Diese Dinge sind keine fest begrenzten Begriffe wie die Idee des Dreiecks oder der Begriff des Wirbeltieres. Alle metaphysischen und religiösen Spekulationen der Menschen sind wieder aufgelebt durch die fremdartige Natur dieser drei Dinge, die nicht materiell gegeben sind, deren Begriff der Geist aber bestimmen will durch einen unendlichen Fortschritt, durch ein Übersichselbsterheben, durch den Versuch, sich mit dem, was er Gott nennt, zu vereinen.

Es wäre schwer, mit Bestimmtheit zu sagen, zu welcher Moral, zu welcher Religion der Haeckelsche Monismus führen würde, wenn er nicht nachträglich und von außen noch auf das Goethesche Ideal gerichtet worden wäre. Die Haeckelsche Philosophie legt, soweit sie sich darauf beschränkt, sich den Religionen entgegenzustellen, hauptsächlich Gewicht auf die fundamentale Einheit der Wesen, auf den universellen Mechanismus, auf das Verhängnis des Kampfs ums Dasein, auf die Nichtigkeit unserer subjektiven Überzeugungen, auf die absolute Solidarität, die jedes Wesen mit dem gesamten Weltall verbindet. Kann man aus diesen Grundsätzen irgend etwas folgern, das dem ähnlich ist, was wir Freiheit, Wert der Persönlichkeit, Humanität, Brüderlichkeit, Verfolgung des Ideals nennen?

Ebenso wie es für die Wissenschaft, wie Haeckel sie auf-

faßte, ein paradoxes Problem war, sich zur Philosophie zu entwickeln, ebenso ist die Entwicklung dieser Philosophie zur Religion eine Umwandlung, die in den Prinzipien des Systems so wenig angezeigt ist, daß sie übernatürlich erscheint.

Die einzige genügende Erklärung ist, daß Haeckel die Wissenschaft zur Philosophie gemacht hat, um durch sie die Religionen abtun zu können; und daß er dann die Philosophie zur Religion gemacht hat, um sie an ihren Platz zu stellen. Und der Zweck hat, als heterogenes Prinzip, die Mittel dazu geschaffen.

III. Wissenschaftliche Philosophie und Moral in der Gegenwart.

Man muß in Haeckels System zwischen der Idee und der Ausführung unterscheiden. Die Ausführung trägt einen Charakter des Eklektizismus, der der Kritik schwer standhält. Haeckel stellt Darwin neben Spinoza, Spinoza neben Goethe, ohne sie zu vereinigen. Aber die Idee braucht nicht unbedingt von den Einwürfen betroffen zu werden, die die Ausführung hervorruft. Vielleicht kommt der Eklektizismus, zu dem Haeckel greift, gerade von den Schwierigkeiten, auf die man gewöhnlich stößt, wenn man eine neue Idee verwirklichen will.

Die Idee, wie sie Haeckel klar gefaßt und mit Gelehrsamkeit durchgeführt hat, ist folgende: Der Mensch hat hinfort eine wahrhafte Sicherheit: die Wissenschaft. Und je mehr er über den Charakter dieser Sicherheit nachdenkt, um so mehr wird er sich klar, daß er keine andere besitzt und ohne Zweifel auch keine andere besitzen kann. Er würde sich also selbst täuschen und nur baufällige Gebäude errichten, wenn er für irgendeines seiner Bauwerke eine andere Grundlage als die Wissenschaft suchen würde.

Aber bei dem Bemühen, seine Gedanken den Dingen anzupassen, worin die Zuverlässigkeit des Urteils liegt, will

und darf der Mensch auf nichts von dem verzichten, was nach seinem Gewissen, nach einem unüberwindlichen Gefühl, das selbst mit der Natur der Dinge verbunden ist, seinen Adel, seine Überlegenheit, seine Selbstachtung und sein Glück bildet.

Der Wissenschaft ist dieses alles gleichgültig, wird man sagen. Das rührt daher, bemerkt Haeckel, und hier tritt seine Hauptidee zutage, daß man in der Wissenschaft nur die Wissenschaft sieht.

Wenn man über die Wissenschaft nachdenkt, wenn man ihre Prinzipien, Methoden und Ergebnisse mit Hilfe der Vernunft auslegt, wenn man, mit einem Wort, mit denselben Kräften, aus denen die Wissenschaft hervorgegangen ist, eine wissenschaftliche Philosophie gründet, so wird die so ausgebildete und erweiterte Wissenschaft, ohne darum ihre Natur zu ändern, alle theoretischen Erkenntnisse, alle praktischen Wege angeben, die ein gesunder Geist fordert, und die ihm die rein empirische Wissenschaft nicht verschaffen konnte.

Auf diese Weise würden die nun ersetzten traditionellen Religionen wirklich überflüssig. Die Zukunftsreligion ist die Religion der Wissenschaft.

Die Unvollkommenheiten in der Ausführung haben tatsächlich den Ideen von Haeckel gar nicht geschadet. Ganz allgemein fällt und verschwindet ein Prinzip nicht, weil es unvollkommen ausgeführt, leidenschaftlich bekämpft und hundertmal widerlegt ist; es fällt nur, wenn es ohne wirklichen Gehalt, ohne Lebenskraft und Energie ist. Haeckels Idee gehört zu denen, die heute die Geisteswelt beherrschen.

Diese Idee macht alle möglichen Versuche, sich zu verwirklichen, unter Vermeidung der Fehler, die sie bei Haeckel in Gefahr brachte. Kann man sagen, daß es ihr gelungen wäre?

Die sogenannte naturwissenschaftliche Philosophie ist in unseren Tagen sehr in Blüte. Sie bemüht sich, ihren

Namen immer mehr und mehr zu verdienen. Der Fortschritt der wissenschaftlichen Methode besteht darin, alle metaphysischen oder subjektiven Bestandteile mehr und mehr zu entfernen, um sich ausschließlich auf die in einem bestimmten Sinne verstandene Tatsache zu stützen: auf die für alle Beobachter identische, die objektive, die wissenschaftliche Tatsache. Folglich sucht auch die naturwissenschaftliche Philosophie, sich ohne Hilfe irgendeiner metaphysischen Hypothese zu begründen. Sie möchte buchstäblich keine andere Grundlage haben als die Wissenschaft, kein anderes Organ als die Vernunft, streng auf die logischen Operationen beschränkt, die die Wissenschaft von ihr fordert.

Die naturwissenschaftliche Philosophie bemüht sich also, ohne darauf zu verzichten, sich allgemeinere und tiefere Probleme zu stellen, als die sind, mit denen sich die eigentliche Naturwissenschaft beschäftigt, sich immer näher an die Naturwissenschaft zu halten; sie will ihr treu anhängen, selbst da, wo sie über ihre Bedeutung hinauszugehen scheint.

Diese Haltung hat zur Folge, die naturwissenschaftliche Philosophie bei denen, die ihre Forderungen ernst nehmen, von den spekulativen und besonders den praktischen Problemen fernzuhalten, die der eigentliche Gegenstand der Religionen sind. Wenn die Religionen durch Studien wie die über die Natur der wissenschaftlichen Hypothese oder die Gesetze der physikalischen Chemie berührt werden, so kann das nur sehr mittelbar und in wenig einleuchtender Weise geschehen. Die biologischen Wissenschaften scheinen allerdings den moralischen und religiösen Dingen näher, weil sie von Existenzbedingungen, von Entwicklung, von Kampf ums Dasein, von Anpassung, Gesellschaft und Fortschritt reden. Aber ihre Methode besteht, wie die jeder Wissenschaft, darin, das Höhere auf das Niedere zurückzuführen. Wer würde sich aber, zugegeben, daß die Begriffe, um die es sich handelt, in den Naturwissenschaften einen praktischen Sinn haben, der dem unserer moralischen Begriffe

entspricht, damit zufriedengeben, daß der Mensch seine Lebensführung ausschließlich nach dem Leben der niederen Wesen regelte, ohne irgend etwas auf die Befriedigung seines menschlichen Ehrgeizes zu geben? Folgt daraus, daß die tierische Gesellschaft der Ausgangspunkt für die menschliche Gesellschaft ist, daß eine menschliche Gesellschaft nichts anderes sein könne oder dürfe, als eine tierische Gesellschaft?

Darum findet man gewöhnlich, daß die Berufsgelehrten auf die methodische Analyse und Schlußfolgerung verzichten, sobald sie die philosophischen Probleme, die in den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen selbst liegen, überschreiten, um an die ausgedehnten Verallgemeinerungen, die wir „Weltanschauungen" nennen, heranzutreten und so die Fragen zu berühren, die wirklich das moralische und religiöse Bewußtsein angehen. Sie legen ihre Ansichten über die Religion der Wissenschaft nicht wissenschaftlich dar, wie man ein allgemeines Gesetz darlegt, das sich aus besonderen auf die Beobachtung gegründeten Gesetzen ergibt. Lieber feiern sie in Gelegenheitsreden, in Vorworten, Schlußbetrachtungen und Vorträgen beredt die Wohltaten der Wissenschaft, ihre Größe, ihre Schönheit, die Tugenden der Geduld, der Selbstverleugnung, der Ausdauer, der Aufrichtigkeit, der Geselligkeit, der Solidarität, der Hingabe an die Menschheit, die sie voraussetzt und die sie entwickelt; und sie schließen großartig: Die Wissenschaft beherrscht alles. Sie allein besitzt hinfort die nötige, moralische Kraft, um die Würde der menschlichen Persönlichkeit zu gründen und die zukünftigen Gesellschaften zu organisieren. Die Wissenschaft ist es, die uns die erträumten Zeiten der Gleichheit und Brüderlichkeit aller vor dem heiligen Gesetz der Arbeit erscheinen lassen wird.

Der Gelehrte führt hier, um die Religionen zu ersetzen, eher den Adel seines Lebens, die Erhabenheit seines Denkens, den Zauber seiner Persönlichkeit und seines Genies

an, als die genauen und wissenschaftlich aus den Entdeckungen der Wissenschaft selbst gezogenen Lehren.

* * *

Auch hat man sich nicht an den schlecht definierten Begriff einer wissenschaftlichen Philosophie als Mittelglied zwischen der Wissenschaft und der Religion gehalten. Statt der Religion die als Einheit und Philosophie aufgefaßte Wissenschaft entgegenzustellen, haben sich zahlreiche Geister gefragt, ob es nicht möglich wäre, eine genau bestimmte, dem allgemeinen Begriff der naturwissenschaftlichen Erkenntnis angepaßte Wissenschaft zu bilden, die aber ausdrücklich so aufgefaßt wäre, daß sie im menschlichen Leben alle die notwendigen und nützlichen Funktionen ausführen könnte, die bisher der Religion oblagen.

Die besondere Wissenschaft, die fähig schien, unter diesen Bedingungen ausgebildet zu werden, war die Moral, und allerseits wurde die Idee einer wissenschaftlichen Moral gefeiert. Diese Idee wurde nicht nur mit Eifer begrüßt, man machte sich ans Werk, sie auszuführen. Eine der bedeutendsten Früchte dieser Arbeit ist die sogenannte Moral der Solidarität.

Die Solidarität ist ein wissenschaftlicher Begriff, zum Unterschied von der christlichen Barmherzigkeit oder der republikanischen Brüderlichkeit. Die Solidarität ist ein Naturgesetz wie die Gravitation. Sie ist die Bedingung des Daseins und Gedeihens jeder menschlichen Gesellschaft. Gleichzeitig und eben darum ist die Solidarität ausdrücklich oder stillschweigend von jedem vernünftigen Menschen gewollt, da dieser sich nicht vornehmen kann, außerhalb dieser Existenzbedingungen zu leben.

Die Solidarität bildet also gerade den Berührungspunkt zwischen Theorie und Praxis, den natürlichen Übergang von der Tatsache zur Handlung, der notwendig entdeckt werden mußte, um imstande zu sein, die Religionen ent-

behrlich zu machen. Das wahrhaft menschliche Leben bedarf einer Richtschnur. Solange die Wissenschaft unfähig war, sie zu liefern, war man gezwungen, sie vom Gefühl zu fordern. Dank dem Solidarismus ist diese Lücke endlich ausgefüllt: die Wissenschaft deckt sich in einem Punkt mit dem Leben. Das Prinzip, das diesen Berührungspunkt ausdrückt, ist genügend. Man kann alle Pflichten, die eine erleuchtete Vernunft dem Menschen auferlegt, analysieren: die Pflichten der Gerechtigkeit, des Beistands, der individuellen Vervollkommnung, der Duldung, der Hingabe an die Familie, an das Vaterland, an die Menschheit, alle erklären, rechtfertigen und bestimmen sich einzig durch den wissenschaftlichen Begriff der Solidarität.

Die Moral der Solidarität wird unter ihren Jüngern dieselbe Rolle spielen, die Haeckel dem Monismus als Religion zuschreibt. Für den Augenblick wird sie, durch die Toleranz, die sie verkündet, durch die Analogien, die sie mit den vernünftigen Teilen der Religionen aufweist, als Bindeglied zwischen der Religion und der Wissenschaft dienen. Nach und nach wird sie aber in dem Maße, in dem sie sich in ihren Anwendungen entwickelt und sich in den Geistern festsetzt, imstande sein, die Religionen zu ersetzen; denn sie wird nicht nur alle die nützlichen Werke ausführen, die diese hervorbringen konnten, sondern noch andere, ausgedehntere und höhere Werke, die durch wissenschaftliche Kultur gebildete Geister erforderten.

Die Solidaristen schmeicheln sich, derart den genauen Begriff bestimmt zu haben, der die wissenschaftliche Moral zu einer einigen und in sich haltbaren Wirklichkeit macht und nicht nur zu einem eklektischen Zusammenkommen zweier heterogener Lehren.

Dies ist, so heißt es, eine Entdeckung, deren Wert man nicht hoch genug einschätzen kann! Zu Anfang der modernen Wissenschaft erkannte Descartes in der zugleich beobachtbaren und verstandesmäßigen Ausdehnung das Bindeglied

zwischen der materiellen Welt und dem Verstand. Könnte man nicht ebenso ein Bindeglied zwischen der Welt der Wissenschaft und der praktischen Welt finden? Dieses Bindeglied liefert der Solidarismus.

Welches ist der wirkliche Wert dieses Systems?

Die Solidarität ist, so sagt man, eine wissenschaftliche Tatsache. Sicherlich zeigt uns die Wissenschaft, wie eine Menge von Wesen und von Erscheinungen gegenseitig voneinander abhängen. Es ist ihre eigentliche Aufgabe, diese Beziehungen der Solidarität aufzudecken. Das Gesetz der Wirkung und Gegenwirkung ist ein Solidaritätsgesetz. Aber die Wissenschaft verwendet nicht geringere Aufmerksamkeit darauf, Beziehungen der Unabhängigkeit zu erforschen und aufzustellen.

Pascal hat gesagt: „Die Teile der Welt haben alle eine derartige Beziehung und Verkettung untereinander, daß ich es für unmöglich halte, den einen ohne den anderen und das Ganze zu erkennen." Möglicherweise hat diese Behauptung der universellen Solidarität ihre theoretische Berechtigung. Sicher ist, daß die praktische Annahme dieses Prinzips die Wissenschaft unmöglich machen würde. Die Wissenschaft hat sich nur durch die Voraussetzung gründen können, daß gewisse Teile der Natur merklich unabhängig von den anderen sind. Was man ein Gesetz, eine Art, einen Körper nennt, ist eine besondere Solidarität, die relativ konstant, das heißt von der übrigen Natur relativ unabhängig ist. Die Entdeckung der Kepplerschen Gesetze und des Gesetzes der allgemeinen Schwere war nur dadurch möglich, daß das Sonnensystem gewissermaßen ein in sich beschlossenes Ganzes bildete. Der Wortlaut des Newtonschen Gesetzes gibt sogar an, daß die Wirkung gewisser Körper auf andere vernachlässigt werden kann. Durch die Ausschaltung aller anderen gegebenen Umstände ist es gelungen, die Höhe der flüssigen Säule im Barometer einzig vom Druck der Atmosphäre abhängen zu lassen. Gewiß sucht die Wissen-

schaft Solidaritäten. Aber das Problem, das sie sich stellt, ist, zu wissen, welche Solidarität sie anerkennen, welche scheinbare oder mögliche Solidarität sie verwerfen muß. Und sie kann nur da Solidaritäten erkennen, wo die Natur selbst gewisse Beziehungen von Phänomenen geschaffen hat, die merklich von den anderen Phänomenen unabhängig sind.

Es wäre also sehr willkürlich, sich auf den Begriff der Solidarität zu berufen, ohne den entgegengesetzten Begriff zu berücksichtigen. Ein Solidarist, der wirklich die Wissenschaft zum Führer nimmt, ist von vornherein nicht weniger damit beschäftigt, die bloß scheinbaren oder zufälligen Solidaritäten aufzulösen, als die wirklichen und tief begründeten Solidaritäten zu bestimmen. Er bemüht sich ebensosehr, Beziehungen der Unabhängigkeit und Selbständigkeit als Beziehungen der Solidarität und gegenseitigen Abhängigkeit festzustellen.

Aber selbst vorausgesetzt, daß diese Scheidung der falschen und wahren Solidaritäten ausgeführt würde, so hätte doch der Solidarist seine Aufgabe erst vorbereitet; denn er kann sich unmöglich mit den von der Natur gegebenen Solidaritäten begnügen. Notwendigerweise will er das Gute, die Gerechtigkeit, das Glück der Menschen. Soll er das von Haeckel so heftig widerlegte anthropomorphistische Dogma wieder herstellen und annehmen, daß die Natur mit den Solidaritäten, die sie hervorbringt, gerade das menschliche Bewußtsein zu befriedigen beabsichtigt? Es liegt auf der Hand, daß das, was der Solidarist der Wissenschaft entlehnt, nur ein Rahmen ist, eine abstrakte Form der Solidarität. Er behält sich vor, in diesen Rahmen einzuspannen, was seine moralischen Bedürfnisse befriedigt. Er behält einen mehr oder weniger großen Teil von dem, was ihm die Natur bietet, bei, aber nur, wie Descartes sagt, insoweit er es dem Niveau der Vernunft anpassen kann.

Jetzt zeigt sich, daß das Prinzip des Solidaristen, dem Anscheine nach ein einiges, in Wirklichkeit doppelt ist.

Ein einziges Wort deckt hier zwei Ideen. Einerseits die physische Solidarität, die gegebene, der Gerechtigkeit gleichgültig gegenüberstehende Solidarität, die rohe Tatsache, die der Mensch von seinem menschlichen Standpunkt aus beurteilen muß; andererseits die moralische, freie, gerechte Solidarität, die Idee, aus der der Mensch einen würdigen Gegenstand für seine Bestrebungen macht, und die er, wie alle seine Ideen, dadurch verwirklicht, daß er sich auf seine Weise des Materials bedient, das er in der Natur findet.

Mit anderen Worten: das gesuchte Bindeglied zwischen der Wissenschaft und der Praxis wird nicht von dem solidaristischen System geliefert. Dies System fügt die Tatsache und die Idee nach der Weise der eklektischen Lehren zusammen, und indem es ihnen denselben Namen gibt, erklärt es sie für eins.

Zwar wird vielfach eingewendet: mit Unrecht behandelt man die moralische Solidarität als reine Idee und stellt sie unter diesem Namen der physischen Solidarität entgegen. Auch sie ist eine Tatsache, erfahrungsmäßig gegeben, eine wissenschaftliche Wahrheit, denn sie wurzelt im menschlichen Instinkt. Sie ist nur das Begreifen eines den physikalischen Gesetzen entsprechenden, eigenen Gesetzes der menschlichen Natur durch das Bewußtsein. Das menschliche Individuum wird, wie die Tiere, geboren und lebt in besonderer Weise solidarisch mit gewissen Wesen. Das, was man die moralische Solidarität nennt, ist nur die Erkenntnis und die Theorie dieser besonderen Solidarität.

Die Voraussetzung dieser Erklärung ist der Vergleich des Bewußtseins mit einem Spiegel, der keine anderen Eigenschaften hat, als den vor ihm stehenden Gegenstand passiv zu reproduzieren. Ein Bild wird hier zur Theorie. Aber der Mensch befindet sich tatsächlich einer großen Mannigfaltigkeit von verschiedenen gegebenen Solidaritäten gegenüber. Er muß zwischen diesen Solidaritäten wählen: die einen müssen aufgehoben, die anderen erhalten werden. Es sind sogar

Solidaritäten herzustellen, die augenscheinlich nicht gegeben sind; zum Beispiel die auf die Gerechtigkeit und die Güte gegründeten Solidaritäten. Wozu diese Kämpfe und Anstrengungen, dieser edle und unermüdliche Eifer, wenn es sich nur darum handelt, sich des schon Bestehenden bewußt zu werden und es, so wie es besteht, zu erhalten? Augenscheinlich besitzt oder sucht man, um zwischen diesen gegebenen Wirklichkeiten zu wählen und um darüber hinausgehen zu können, ein Kriterium der Wahrheit und des Wertes, das nicht mit den Wirklichkeiten selbst zusammenfällt. Woher nimmt man dieses Kriterium?

Die Antwort wäre: aus dem Instinkt, dem Bewußtsein, dem moralischen Bedürfnis der menschlichen Natur, die auch Tatsachen sind.

Die Zweideutigkeit, die dieser Theorie zugrunde liegt, tritt hier zutage. Man vergißt, daß es Tatsachen und Tatsachen gibt. — Das Aufsteigen des Quecksilbers in der Röhre des Barometers ist eine Tatsache; das Bewußtsein der Gerechtigkeitsidee ist ebenfalls eine Tatsache. Aber diese beiden Tatsachen sind von sehr verschiedener Natur. Die erste ist auf klar definierte, objektive Elemente zurückzuführen, die sich jedem Geist durch augenscheinlich identische Ideen darstellen werden: die Gesamtheit dieser Elemente nennt man eine wissenschaftliche Tatsache. Die zweite ist die Vorstellung eines idealen Gegenstandes. Sie enthält freilich auch ein objektives Element, die Existenz einer gewissen Idee oder vielmehr eines gewissen Gefühls im denkenden Subjekt. Aber hier handelt es sich nicht um dieses Element. Wir haben in uns tausend andere Empfindungen, denen wir nicht denselben Wert beilegen. Es handelt sich eben darum, diesem Gefühl die Vorherrschaft über die anderen zu verschaffen. Es ist also nicht das Gefühl als solches, auf das man sich beruft; es ist das Ziel, nach dem es strebt: Gerechtigkeit, Güte, Humanität, ideale Solidarität. Die Gerechtigkeit und Güte sind aber keine objektiven wissen-

schaftlichen Tatsachen. Es sind unmittelbare, subjektive, nicht analysierte Vorstellungen, das gerade Gegenteil von wissenschaftlichen Tatsachen. Es sind rohe Begriffe, denjenigen ganz gleich, die zu kritisieren und, wenn möglich, auf genaue und meßbare Elemente zurückzuführen, die Aufgabe der Wissenschaft ist. Es ist sogar etwas Gegebenes, das, wenn man dem Bewußtsein, auf das man sich zu stützen behauptet, glauben will, nicht auf wissenschaftliche Tatsachen zurückzuführen ist; denn es enthält den Anspruch des menschlichen Geistes, die Wirklichkeit zu verbessern und den Forschungen der künftigen Wissenschaft Tatsachen zu liefern, die die heutige Wissenschaft nicht voraussehen kann.

Nach langen und gelehrten Wanderungen sehen wir uns auf den Standpunkt zurückgeführt, auf dem Haeckel steht. Um gleichzeitig den wissenschaftlichen Forderungen und den moralischen Forderungen der menschlichen Natur zu genügen, stellt Haeckel neben Darwin Goethe, neben den Kampf ums Dasein den Kultus des Wahren, Schönen, Guten, und sein angeblich monistisches System wird dualistisch. Um die erträumte Einheit zu erlangen, hat man die sogenannte wissenschaftliche Moral erdacht, als eine Synthese von Erkenntnis und Praxis, und hat durch diese Formel bis jetzt kaum etwas anderes getan, als zwei Worte nebeneinandergestellt. Entweder befaßt man sich mit der Wissenschaft, mit der ihres Namens würdigen Wissenschaft, und berührt die Moral nicht; oder man geht von den moralischen Forderungen des Menschen aus und kann dann die Wissenschaft nicht mit einbegreifen. Es genügt nicht, sich einen Namen zu geben, um ihn zu verdienen.

Der Dualismus, in den man immer wieder verfällt, soviel Mühe man sich auch gibt, ihn zu überwinden, scheint in dem Problem, das man sich gestellt hat, selbst zu liegen. Die Formel dieses Problems ist sehr treffend von Haeckel verkündet worden: durch die Wissenschaft den praktischen wie spekulativen Forderungen der menschlichen Natur zu genügen.

Die Wissenschaft ist die Erkenntnis und Organisation der Gesamtheit der wissenschaftlichen Tatsachen. Die Bedürfnisse der menschlichen Natur sind nur in ihren physischen Grundlagen wissenschaftliche Tatsachen, nicht in ihrem Gegenstand, von dem hier ausschließlich die Rede ist. Wie können wir a priori wissen, daß die Wissenschaft dem Menschen genügen kann? Ist uns nicht gerade im Namen der Wissenschaft jeder Anthropomorphismus untersagt, jede Theorie einer praestabilierten Harmonie zwischen den Menschen und den Dingen? Macht man uns nicht immer mißtrauisch gegen die Eingebungen des Bewußtseins, gegen das Gefühl, die Sehnsucht, die, wie man sagt, zu der objektiven Wirklichkeit in keiner Beziehung stehen? Der Dualismus, auf den man hinauskommt, ist nur die Folge des Dualismus, von dem man ausging, als man es sich zur Aufgabe machte, die Wissenschaft mit den Bedürfnissen des Menschen auszusöhnen.

Die Religion der Wissenschaft, die wissenschaftliche Moral riefen eine Kritik hervor, die diese Systeme vernachlässigt haben, die Kritik der intellektuellen und moralischen Bedürfnisse des menschlichen Geistes. Bevor man versuchte, sie zu befriedigen, mußte man sich fragen, worin sie bestanden, und worin ihr Wert läge. Wenn man beweisen könnte, daß sie selbst nichts anderes wären als Tatsachen, daß alles, was sie Ideelles oder dem Gegebenen Überlegenes zu enthalten scheinen, illusorisch wäre, das heißt nach den Naturgesetzen auf dieses selbe Gegebene zurückkäme, dann allerdings gäbe es für uns nur Tatsachen, die sich mit Recht auf andere und auf wissenschaftliche Tatsachen zurückführen ließen. Alles, was an das Übernatürliche, das Absolute, Unerkennbare und Ideelle erinnert, wäre dann endgültig entfernt: die eigentliche Wissenschaft wäre für uns in allen Dingen die jeweilig erschöpfende Vorstellung; sie wäre selbst unser höchstes Bedürfnis, unser Absolutes, unser Ideal.

Viertes Kapitel.

Psychologismus und Soziologismus.

In den verschiedenen bisher geprüften Systemen wurden Wissenschaft und Religion einander gegenübergestellt wie zwei gegebene Dinge; und die Frage, um die es sich handelte, war, zu ermitteln, wie weit und auf welche Weise der Geist sie nebeneinander bestehen lassen könne, ohne das Prinzip des Widerspruchs zu verletzen. Diese Auffassung des Problems ist aber nicht die einzig mögliche.

Als im 17. und 18. Jahrhundert die Wissenschaft endgültig auf der doppelten Grundlage der Mathematik und der Erfahrung errichtet wurde, fragte es sich, welche Haltung sie Wesen gegenüber einnehmen sollte, die, wie die Natur, das Leben, die Seele, gewöhnlich als gegebene Wirklichkeiten angesehen werden und doch sehr verschieden von den Gegenständen der Erfahrung und der mathematischen Beweisführung sind. Nach einigem Zögern ist sie auf eine Unterscheidung verfallen, die die Schwierigkeit endgültig gelöst zu haben scheint. Die Betrachtung der Natur, des Lebens und der Seele als Wesen ersetzt die Wissenschaft durch die Betrachtung der physischen, biologischen und psychischen Tatsachen, wie sie in der Erfahrung gegeben sind; und was die allgemeinen Wesenheiten anbetrifft, deren Manifestation diese Erscheinungen sind, so hat sie sich auf den Standpunkt gestellt, sie zu ignorieren. Die klassischen Namen: Physik, Biologie, Psychologie haben sich erhalten; sie bedeuten aber hinfort nichts anderes als

Wissenschaft der physikalischen, biologischen und psychischen Erscheinungen. Diesem veränderten Standpunkt verdankt es die Wissenschaft, sich Realitäten assimiliert zu haben, die ihr, so wie die Überlieferung sie sich vorstellte, für alle Zeiten unzugänglich hätten bleiben müssen.

Könnte man nicht für die Religion eine entsprechende Änderung des Standpunktes ersinnen? Solange man die Religion und ihre Gegenstände als ein einiges und universelles Wesen auffaßt, wird die Wissenschaft dazu verdammt erscheinen, nie etwas anderes als eine illusorische Erklärung davon geben zu können. Was würde geschehen, wenn man die Religion durch die religiösen Erscheinungen ersetzte? Diese Erscheinungen sind, im ganzen genommen, das einzige, was uns unmittelbar gegeben ist. Sie können beobachtet, analysiert, klassifiziert werden wie die anderen Erscheinungen. Man kann bei diesen Erscheinungen ebensowohl wie bei den anderen versuchen, ob sie sich auf experimentelle Gesetze zurückführen lassen. Warum sollte die so betrachtete Religion nicht ebensogut Gegenstand der Wissenschaft werden, wie es die Natur in dem Augenblick geworden ist, wo man unter diesem Wort einfach die Gesamtheit der physischen Erscheinungen verstanden hat?

Würden dieser Zurückführung der Religion auf die religiösen Erscheinungen irgendwelche wesentlichen Elemente entgehen? Nur der könnte das behaupten, der glaubt, daß außerhalb der Naturerscheinungen, des Gegenstandes der Physik, noch etwas besteht, das dem Namen Natur entspricht und uns in irgendeiner Weise zugänglich wäre. Tatsächlich besteht das Problem der Beziehungen zwischen Wissenschaft und Religion für jeden von metaphysischen Vorurteilen freien Geist nicht mehr, wenn die religiösen Erscheinungen mit Genauigkeit beschrieben und auf positive Gesetze zurückgeführt werden können, die den Gesetzen der Physik oder der Physiologie entsprechen: es verschwindet in dem allgemeinen Problem der Beziehungen zwischen

Wissenschaft und Wirklichkeit, das selbst mehr im Wort liegt als in der Tatsache, weil die Wissenschaft, so wie sie von nun an beschaffen ist, für uns gerade der treueste Vertreter der Wirklichkeit ist.

Was wird, bei dieser Art, die Dinge zu betrachten, aus den gebieterischen moralischen und religiösen Bedürfnissen der menschlichen Natur, vor denen schließlich Auguste Comte, Herbert Spencer, Haeckel weichen mußten?

I. Psychologische Erklärung der religiösen Erscheinungen.

Diese Bedürfnisse drücken sich in Prinzipien aus, die dem Bewußtsein einleuchtend und notwendig erscheinen; wie zum Beispiel das Prinzip der Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen, der moralischen Ordnung des Weltalls, der Pflicht, der gerechten Vergeltung, des notwendigen Sieges des Guten. Nun hat ein scharfsinniger Philosoph des 18. Jahrhunderts, David Hume, bei dem Kausalitätsprinzip gezeigt, wie eine solche Behauptung, die sich dem Verstand als absolute Wahrheit aufzudrängen scheint, in Wirklichkeit nichts ist als die abstrakte Übertragung und die intellektuelle Projektion innerer Vorgänge im bewußten Subjekt. Wenn ich einen kausalen Zusammenhang zwischen A und B behaupte, so glaube ich ein a priori gegebenes Prinzip anzuwenden, das ich Kausalitätsprinzip nenne. Wenn ich dieses Prinzip aber formulieren und analysieren will, so erheben sich unüberwindliche Schwierigkeiten. In Wirklichkeit gebe ich einer Gewohnheit nach, die in meiner Einbildungskraft durch die wiederholte Bemerkung der Folge A—B entstanden ist. Kraft dieser Gewohnheit erwarte ich jedesmal, wenn A sich zeigt, B erscheinen zu sehen. Und diese Gewohnheit ist es, die mein Verstand auf seine Weise durch den Begriff der Kausalität ausdrückt. Das einzig Wirkliche in dem, was ich Kausalitätsprinzip nenne, ist die psychische

Veranlagung, deren Formel es ist. In ähnlicher Weise hatte schon Spinoza in einer Kritik des freien Willens diesen auf unsere Unwissenheit betreffs der Ursachen, die unsere Handlungen bestimmen, im Verein mit unserem Bewußtsein dieser Handlungen selbst zurückgeführt.

Durch eine derartige Erklärung gewisser Ideen, nicht mehr durch gewisse, von den Gedanken verschiedene Wirklichkeiten, sondern durch Erscheinungen, die in unserem Bewußtsein enthalten sind, beschwören diese Philosophen eine förmliche Revolution herauf: die Umgestaltung der Ontologie in Psychologie.

Nach dieser Methode suchen noch heute viele Geister, die religiösen Dinge in das Gebiet der positiven Wissenschaft zu verweisen.

Das so gestellte Problem besteht in erster Linie darin, die von der Erfahrung gegebenen religiösen Erscheinungen zu beobachten und zu analysieren; und in zweiter Linie, die Erklärung dieser Erscheinungen in den allgemeinen Gesetzen der psychischen Erscheinungen zu suchen.

Man kann nicht behaupten, daß es schon heute vollständige Lehren gäbe, mit denen alle Fachleute übereinstimmten, und die in der Wissenschaft endgültig Platz gegriffen hätten. Diese noch neuen Forschungen geben großen Verschiedenheiten Raum. Darum sind die Methoden, Fragen und vorgeschlagenen Hypothesen eher zu studieren als die endgültig errungenen Resultate!

* * *

Der Ausgangspunkt dieser Forschungen ist die Feststellung der Tatsachen, wie sie sich dem religiösen Bewußtsein darbieten. Abgesehen von allen vorgefaßten Ideen, von allen Theorien, allen Systemen, analysiert man die vergangenen und gegenwärtigen Religionen, und man stellt die psychischen Zustände, die Gebräuche und die Einrichtungen, die sie kennzeichnen, so wie sie gegeben sind, dar.

Man kann die Auffassung der religiösen Erscheinungen, die man so vom Standpunkt des religiösen Bewußtseins aus bestimmt, subjektiv nennen.

Der springende Punkt der religiösen Erscheinung ist, in diesem Sinne, daß der Mensch sich in Beziehung zu einem höheren und mehr oder weniger mysteriösen Wesen glaubt, von dem er die Befriedigung gewisser Wünsche erwartet. Diese Grundüberzeugung gibt all seinen Stimmungen, all seinen Erfahrungen ihre Farbe und Bedeutung.

Für den, der nur den eigentlichen Glauben kennt, und dem das mystische Gefühl unbekannt bleibt, ist die Vereinigung mit Gott bloß Gegenstand des Gedankens, des Wunsches, der Tätigkeit; sie ist eben bei uns in der Regel nicht verwirklicht und kann sich auch in dieser Welt nur sehr unvollkommen verwirklichen. Nach der Überzeugung des Mystikers aber ist die Vereinigung mit Gott der menschlichen Seele von Natur eingeboren, und die Aufgabe, die sich ihr stellt, ist, sich dessen bewußt zu werden und ihr ganzes Leben darauf zu gründen. Während der einfach Gläubige von den Ideen und Handlungen zu den Gefühlen übergeht, um nach der Vereinigung mit Gott zu streben, geht der Mystiker von dieser Vereinigung selbst aus und sieht in ihr zuerst die Bestimmung seiner Gefühle, dann die seiner Ideen und Handlungen.

Die Vereinigung mit Gott, die der Mystiker schon in diesem Leben genießt, verwirklicht sich in vollkommener Weise in einem besonderen Zustand, den man Entzückung oder Ekstase nennt. Dann fühlt die Seele deutlich, daß sie in Gott und durch Gott lebt. Nicht, daß sie sich vernichtet glaubte. Nach der Lehre der großen Mystiker fühlt sie sich im Gegenteil seiend in der ganzen Kraft des Wortes. Ihr Leben ist um so intensiver, je enger es mit der Quelle alles Lebens verbunden ist.

So stellen sich die religiösen Erscheinungen dar, wenn man sie vom Standpunkt des religiösen Bewußtseins aus

betrachtet. Zweifellos ist es sehr schwer, ja es mag unmöglich erscheinen, über den Wert der Behauptungen, die in diesen Erscheinungen liegen, zu sprechen, wenn man sie nicht von diesem ganz intuitiven Gesichtspunkt aus betrachtet. Wie soll man dem, der sich frei fühlt, beweisen, daß er sich nicht frei fühlt? wie einem Menschen das Recht bestreiten zu sagen, daß er sich in Gemeinschaft mit Gott fühlt?

Um das selbständige Urteil des Verstandes zu kritisieren, hat Hume, wie man sieht, eine andere Methode zur Beobachtung der psychischen Erscheinungen erfunden als die subjektive Intuition. Er beobachtet die Erscheinung von außen objektiv, und er fragt sich, ob das, was der Mensch seiend glaubt, ist; ob der Gegenstand, den er sich als Ursache seines Gefühls denkt, unabhängig von unserem Gefühl seiner Existenz besteht, oder ob der für wirklich gehaltene Gegenstand nur die Übertragung der psychischen Erscheinung selbst und ihre Projektion in die Anschauung ist. Nur wenn er so die religiösen Erscheinungen nicht nur vom subjektiven Standpunkt des religiösen Bewußtseins, sondern von außen und objektiv studiert, kann der Psychologe hoffen, sie ihres übernatürlichen Scheins zu entkleiden und den Gesetzen der Wissenschaft unterzuordnen.

In diesem Sinne sieht der Psychologe die Gesamtheit der religiösen Erscheinungen auf drei wesentliche Kategorien zurückgeführt: der Glaube, die eigentlichen Gefühle, die Riten.

Der Glaube ist die Vorstellung von gewissen Gegenständen, aufgefaßt als außerhalb vom Menschen existierend. Von außen betrachtet scheint er mit den Ideen, den Kenntnissen, den geistigen und moralischen Bedingungen des Zeitalters, in dem er auftritt, sowie mit den eigenen Meinungen oder Wünschen der Individuen, die ihn bekennen, in engem Zusammenhang zu stehen. Ganz allgemein macht der Mensch seine Götter nach seinem Bilde, wie schon der alte

griechische Philosoph Xenophanes bemerkt hatte. Die heilige Therese hört den Herrn ihr eingeben, was sie den Barfüßermönchen von ihm sagen soll. Die vier ganz speziellen Ermahnungen, die er ihr für sie aufträgt, entsprechen zu genau den eigenen Gedankengängen der heiligen Therese, als daß man nicht den Eindruck haben sollte, daß Gott hier nur das Echo ihres Gewissens gewesen sei.

Das Studium der religiösen Gefühle, abgesondert vom Glauben, gibt einer Menge Problemen Raum. Welches sind die Elemente dieses Gefühls? Man unterscheidet: die Furcht, die Liebe, das Verlangen nach Glück, das Streben nach der Vereinigung mit den anderen Menschen. Diese Elemente vermischen sich jedoch zu sehr verschiedenen Teilen und nehmen tausend bunte Farben an, je nach den Glaubensformen, mit denen sie verbunden sind.

Der Höhepunkt des inneren religiösen Lebens ist die Ekstase oder das Gefühl einer unmittelbaren Vereinigung mit Gott. Von außen gesehen besteht dieser Zustand erstens in der Konzentration der Aufmerksamkeit auf eine einzige Idee oder eine begrenzte Ideengruppe; zweitens in der Entzückung, das heißt dem Verlöschen oder der Umwandlung der Persönlichkeit. Gleichzeitig ist das Nervensystem in einem abnormen Zustand, der durch das mehr oder weniger vollständige Aussetzen der Empfindungen und der Bewegung gekennzeichnet wird. Die Ekstase ist übrigens keine vereinzelt auftretende Erscheinung; sie ist der Höhepunkt einer Periode der Erregung, die mit einer Periode der Depression abwechselt. Das intensive religiöse Gefühl ist also einem mehr oder weniger regelmäßigen Rhythmus unterworfen. Gott nähert sich und entfernt sich; den Stadien der Entzückung folgen solche der Dürre und umgekehrt. Und man beobachtet, daß diese Erscheinungen mit Zuständen der nervösen Erregung und Depression zusammenfallen.

Die Riten, das dritte Element der Religionen, zeigen sich als Erscheinungen, die der Mensch ins Leben rufen kann, und

die eine angeblich übernatürliche Kraft besitzen, das heißt die Eigenschaft, in unbekannter und unerkennbarer Weise Ursache anderer Erscheinungen zu sein, die dem Menschen nicht unmittelbar zugänglich sind.

Bei den Mystikern ist der Ritus nicht ein Mittel, sondern eine Folge. Sein Ausgangspunkt liegt in einem gewissen Seelenzustand. Dieser Zustand, der wie eine Vereinigung mit der göttlichen Allmacht empfunden wird, erzeugt und bestimmt nicht nur andere psychische Erscheinungen wie die Verwandlung der Leidenschaften und des Charakters, sondern auch physische Erscheinungen und praktische Taten.

Allgemein drückt der religiöse Ritus die Idee einer Beziehung zwischen dem Physischen und dem Moralischen und zwischen dem Moralischen und Physischen aus, eine Beziehung, deren Wie uns unerforschlich bleibt.

Dies ist die Art der Ergebnisse, die man erhält, wenn man die religiösen Erscheinungen vom objektiven Standpunkt aus betrachtet. Man kann von demselben Standpunkt aus die geschichtliche Entwicklung des religiösen Gefühls zu erkennen versuchen.[1])

Man findet zum Beispiel, daß der Ausgangspunkt das Überwiegen der Furcht und der Einbildungskraft ist, woraus die Auffassung der göttlichen Wesen als besonders mächtiger und furchtbarer hervorgeht. Dann entwickeln sich nach und nach die Liebe und die Freude und gewinnen die Vorherrschaft, während gleichzeitig der Verstand und die Vernunft die Anschauungen der Einbildungskraft regeln. Die Gottheit wird Eins; sie wird gut und liebenswert: Religion, Metaphysik und Moral vereinigen sich zu einem reichen und harmonischen Ganzen. Dies ist der Gipfel der religiösen Entwicklung. Endlich in einem dritten Stadium gewinnt das intellektuelle Element seinerseits die Vorherrschaft, das Gleichgewicht ist gestört, die Religion erlischt

1) Th. Ribot, La Psychologie des Sentiments.

allmählich vor der Wissenschaft, die gerade dazu geschaffen ist, dem Verstand Befriedigung zu gewähren.

* * *

In dem Maße, wie sich die objektive Beobachtung und Analyse der religiösen Tatsachen in Breite und Tiefe ausdehnt, führt sie uns ersichtlich zu den immanenten psychologischen Erklärungen, auf die es der positive Psychologe abgesehen hat.

Die Frage, die ihm entgegentritt, ist, zu erfahren, ob die religiösen Tatsachen, wie es das Gewissen des Gläubigen verlangt, durch übernatürliche und mysteriöse Vermittlung erklärt werden müssen, oder ob die allgemeinen Gesetze der menschlichen Natur genügen, Rechenschaft davon zu geben?

Wenn man eine Erscheinung erst einmal streng auf ihren objektiven und gegebenen Inhalt zurückgeführt und die Tatsache, die die Wissenschaft festhalten muß, genau von der Art geschieden hat, in der sich diese Tatsache dem subjektiven Bewußtsein des Gläubigen darstellt, so findet man nach dem System, das man Psychologismus nennen kann, daß die Erscheinung, welche man auch immer betrachtet haben mag, nichts enthält, was sich nicht durch die gewöhnlichen Gesetze der Psychologie erklären ließe.

Die Gefühle, in die sich das religiöse Empfinden auflöst, die Furcht, die Freude, die Selbstsucht, die Geselligkeit sind natürliche Gefühle des Menschen. Der Monotheismus und die Entzückung, die die Ekstase kennzeichnen, sind samt dem Rhythmus, der ihnen innewohnt, nur die Steigerung der Züge, die dem Gemütsleben im allgemeinen angehören. Das ist das Eigentümliche an der Leidenschaft, daß sie alle Kräfte der Seele auf einen einzigen Gegenstand konzentriert. Dieser Wechsel von Überreizung und Niedergeschlagenheit ist gerade das Gesetz des Gemütslebens. Erscheinungen, die den mystischen Kundgebungen analog oder ähnlich sind, werden häufig bei gewissen nervösen

Affekten beobachtet. Die religiösen Anfechtungen, das Gefühl einer Beeinflussung durch Gott, die heilige Jungfrau oder den Teufel, der Wahn des Zweifels, die fixe Idee der Gotteslästerung, die Manie der Gewissensqual und der Sühne sind natürliche Begleiterscheinungen und untrügliche Symptome bestimmter hysterischer Zustände.

Intellektuelle oder phantasiemäßige Erscheinungen wie Glauben, Ideen, Visionen, Offenbarungen erklären sich ebenfalls aus einfachen psychischen Veränderungen des Subjekts, ohne daß es nötig wäre, irgendeine transzendente Wirklichkeit vorauszusetzen, deren Wirkung oder Darstellung sie wären.

Die übernatürlichen Erklärungen haben ihre Quelle in der Unkenntnis der wirklichen Ursache, in der sich das Subjekt befindet, und der seine Einbildungskraft, geleitet durch die Überlieferung und die Gewohnheit, aufzuhelfen bemüht ist. Wer vom Temperament, von den erworbenen Begriffen, den persönlichen Erfahrungen und den Verhältnissen des Subjektes eine genügende Kenntnis besitzt, dem bieten der Glaube des Subjekts, die Offenbarungen und Visionen, deren es sich bewußt ist, nichts Neues oder Wunderbares mehr. Einzig aus dem Grunde seiner Erinnerung schöpft der Mensch unbewußt die Dinge, die ihm übernatürlich erscheinen. In dem Gespräch mit der heiligen Therese sagt Gott ihr, was sie selbst unbewußt ihn sagen läßt. Unsere Wünsche, Befürchtungen, Vorurteile, unser Wissen und unsere Unkenntnis, unsere Gewohnheiten, Zuneigungen, Leidenschaften, Bedürfnisse und Bestrebungen sind die Substanz der Wesen, die wir von oben herniedersteigen lassen, um uns zu erleuchten und uns zu helfen. Wir projizieren uns nach außen stärker, größer und besser, um unsere Kräfte durch die Vereinigung mit diesem anderen Selbst zu erhöhen. Gott ist dieses erdichtete Ich als Objekt. Die Tätigkeit, die ihn schafft, ist unbewußt. Das Ich erkennt sich also nicht in seiner Schöpfung; und wenn noch in

einem abnormen Zustand des Nervensystems ein gewisser Grad von Überreizung hinzukommt, so wird ihm diese Schöpfung nicht nur zum Gegenstand des Glaubens, sondern auch der Halluzinationen, Visionen und Ahnungen, wie es unter besonderen Umständen das Residuum aus unseren Wahrnehmungen wird.

Auch um die gegenseitige Wirkung des Gefühls, des Glaubens und der Riten aufeinander zu erklären, ist keine Notwendigkeit vorhanden, irgendein übernatürliches Eingreifen heranzuziehen.

Man kann zugeben, daß das Gefühl die einzige Grunderscheinung, die Ideen nur die Übertragung derselben in den Verstand sind. Es ist eine heute weit verbreitete Anschauung, die die Rolle des Verstandes darauf zurückführt, die an sich undenkbaren Gefühle, deren wir uns bewußt sind, in Vorstellungen umzuwandeln. Etwas denken heißt es erklären, das heißt, es auf eine Ursache, ein Vorbild, ein Ziel beziehen, dessen Begriff in uns existiert. Unser Verstand sucht also, um sich unsere Gefühle zu erklären, irgendein passendes Prinzip, das ihm vertraut ist. Da uns unsere Tätigkeit am vertrautesten ist, so setzt er zunächst eine unserer Tätigkeit analoge Ursache voraus. In dem Maße, als wir mehr Dinge kennen, forscht er dann sorgfältig in dem Schatze unseres Gedächtnisses, um Gegenstände und Ursachen aufzuweisen, die den in uns regen Gefühlen möglichst angemessen sind.

Wenn man annimmt, daß es auf religiösem Gebiet vielmehr die Ideen sind, die die Gefühle beeinflussen, so bedarf es nicht, wie Pascal glaubte, der göttlichen Gnade, um eine vom Verstand erkannte Wahrheit ins Herz dringen zu lassen. Das menschliche Gefühl ist dem Verstand nicht fremd. Es ist nur insoweit menschlich, als es, wenn auch in den allerniedrigsten Formen, teilnimmt am Verstande und der Idee. Das Bestreben, durch die Ideen und die Vernunft auf die Gefühle und die Lebensführung des Menschen

zu wirken, ist das, was man Philosophie nennt. Das Wort Vernunft selbst hat in seiner gewöhnlichen Anwendung gleichzeitig eine theoretische und eine praktische Bedeutung. Wer wollte behaupten, daß die ganze Philosophie, der ganze Glaube an die Wirksamkeit der Idee, der Vernunft nur ein Schulvorurteil wäre? Wir erfahren täglich, daß eine Idee, eine Lehre, ein System unsere Gefühle, Zuneigungen und Leidenschaften gestaltet. Ist es nicht historisch bekannt, daß Rousseaus Lehre die Art vieler Menschen zu lieben und zu empfinden geändert hat? Sind unsere Gefühle nicht zum großen Teil von der Literatur beeinflußt? Die Erfahrungen der Suggestion zeigen, in welchem Grad die Ideen Kräfte werden können.

Und wenn man in den Riten die erste Erscheinung sieht, so ist es unnötig, um Gefühl und Glauben daraus abzuleiten, eine diesen Übungen innewohnende übernatürliche Kraft anzurufen; es genügt, sich auf den natürlichen Einfluß der Handlungen auf die Gedanken zu berufen, den Pascal mit solcher Kraft gekennzeichnet hat in dem berühmten Wort: „Nehmt Weihwasser, laßt Messen lesen. Ganz natürlich werdet ihr dadurch glauben und verdummen.“[1])

Endlich ist der regelmäßige Fortgang, den das religiöse Phänomen durch die Jahrhunderte in seiner ganzen Entwicklung bekundet, an sich schon der Beweis, daß man es hier nicht mit Kundgebungen übernatürlicher Einflüsse zu tun hat. Die Entdeckung eines allgemeinen Entwicklungsgesetzes, das die Naturgeschichte leitet, bedeutete die Abschaffung der theologischen Lehren von der Schöpfung und Erhaltung des Weltalls. Eine entsprechende Schlußfolgerung drängt sich uns in betreff der Religionen auf, wenn ihre Entwicklung derart ist, daß jedes neue Moment sich notwendig und nach einem Gesetz an das vorhergehende anschließt. Und

---

1) Prenez de l'eau bénite, faites dire des messes; naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira.

gerade das ergibt sich aus dem Bild der religiösen Entwicklung, das den Psychologen schon zu entwerfen gelungen ist.

Kurz zusammengefaßt: die Hypothese einer übernatürlichen und mysteriösen Ursache der religiösen Erscheinungen, die der religiöse Glaube zu verlangen scheint, müßte ohne Zweifel wenigstens vorläufig aufrechterhalten werden, wenn die Anwendung der psychologischen Methode zur Auslegung der religiösen Erscheinungen einen unerklärten Rest ließe. Obwohl man sich aber natürlich nicht schmeicheln kann, auf diesem Gebiet alles zu kennen und zu verstehen, so ist es mit der Kenntnis der religiösen Erscheinungen wie mit der der physischen: wir wissen genug davon, um die wissenschaftliche Methode der Entstehungsart der Erscheinungen angemessen zu halten. Die Wirklichkeit bietet uns nichts, was nicht kraft unserer Prinzipien zu erklären möglich wäre. Es gibt für uns Unerkanntes, nicht Unerkennbares; Unerklärtes, nicht Unerklärbares. Denn wir erklären psychologisch vermittels der allgemeinen Gesetze der menschlichen Seele die religiöse Erscheinung in ihrem innersten Wesen; und dieses selbe Wesen werden wir gewiß in jeder beliebigen religiösen Tatsache wiederfinden.

II. Soziologische Erklärung der religiösen Erscheinungen.

So wollen manche Psychologen, allein durch die auf die Physiologie gestützte Psychologie, die nötigen Hilfsquellen finden, um alle Eigenschaften der religiösen Erscheinungen von Grund auf ohne Rest zu erklären. Daß es ihnen gelingen werde, bestreiten im allgemeinen die Vertreter einer benachbarten Wissenschaft, die gleichfalls dem positiven Studium der menschlichen Tatsachen geweiht ist, die Dinge aber unter einem anderen Gesichtspunkt betrachtet: die Soziologen.

Nach diesen letzteren wird die Psychologie nur dadurch auf die Religion anwendbar, daß sie diese verarmen läßt, sie verstümmelt und ihr ihr eigentümliches und wesentliches Element nimmt. Die Psychologen halten sich an die subjektive Seite der religiösen Erscheinung und wollen im Mystizismus die hervorragendste religiöse Kundgebung sehen. Aber die innerliche Religion ist, nach hervorragenden Vertretern der Soziologie[1]), nur ein mehr oder weniger unsicherer und unzuverlässiger Widerhall der sozialen Religion im individuellen Bewußtsein. Der Mystiker ist ein Mensch der Leidenschaft oder der Reflexion, der die Religion seinem eigenen Leben oder seiner eigenen Philosophie anpaßt. Nicht in dieser abgeleiteten, veränderten, subjektiven und unbestimmten Form muß man die Religion betrachten, wenn man wirklich die Wissenschaft darauf anwenden will, sondern in ihrer konkreten, ersten, allgemeinen und objektiven Wirklichkeit. Nicht die Träumer, die Ausnahmewesen, die Kranken, die Philosophen und Häretiker muß man befragen: vielmehr die Orthodoxen, die Vertreter der lebenden und tätigen Religion, die ein wesentlicher und gewichtiger Faktor im Geschicke der Nationen und der Einzelwesen war und bleibt.

Wenn man in diesem Sinne nicht das religiöse Gefühl, sondern die Religionen studiert, so findet man, daß eine ihrer wesentlichen Bestimmungen der Begriff des Gebotenen, des Verbotenen, des Heiligen ist. Jede Religion ist eine moralische Kraft, die sich dem Individuum aufdrängt, es beherrscht und es zu Handlungen oder Entsagungen nötigt, die seiner Natur fremd sind. Wie sollte die Psychologie von den religiösen Erscheinungen Rechenschaft geben, sie, der nichts als die individuelle Natur zur Verfügung steht? Die Vertreter der offiziellen, bestehenden Religionen, die Men-

1) „L'Année sociologique" veröffentlicht unter der Direktion von E. Durkheim.

schen, die wirklich Sinn für das haben, was die Religion ist, haben das Recht, gegen die angeblichen Erklärungen der Psychologen Einsprache zu erheben. Diese Erklärungen sind nichts anderes als das Sophisma der Unkenntnis der Frage. Sie betrachten in der Religion das, was nicht eigentlich Religion ist, und gehen an dem, um dessen Erklärung es sich handelt, vorüber. Und so bestehen tatsächlich noch, nachdem der Psychologe sein Werk vollendet hat, die Eigenschaften der Religion, die sie als eine nicht auf die Angaben der Wissenschaft zurückzuführende, übernatürliche Einrichtung erscheinen lassen. Und die Philosophen haben recht, dem Psychologismus gegenüber das Prinzip des Gebotenen und Verbotenen aufrechtzuerhalten, den kategorischen Imperativ Kants mit seinem transzendentalen Ursprung. Denn die Kantische Lehre verurteilt in ihrem negativen Teil sehr mit Recht den Irrtum, der darin besteht, daß man glaubt, der Begriff der Pflicht könne wie eine Illusion einzig aus dem Spiel der Gesetze des individuellen Bewußtseins erklärt werden.

Die Zurückführung der Religion auf die Wissenschaft, die auszuführen die physikalischen Wissenschaften unfähig sind, übersteigt sogar die Kräfte der Psychologie; und man müßte daran verzweifeln, wenn nicht über der Psychologie noch eine höchste Wissenschaft stünde, vor der sich endgültig das Geheimnis der Dinge enthüllt: die Soziologie.

* * *

Um sich instand zu setzen, die transzendenten Ursachen auszuschalten und alle Erscheinungen durch einfache Naturgesetze zu erklären, hat die Psychologie die nötigen Umänderungen vorgenommen. Die subjektive Beobachtung, die nur die zu erklärenden Erscheinungen liefert, hat sie durch die objektive Beobachtung ersetzt. Sie hat sich die Aufgabe gestellt, die psychischen Erscheinungen von außen zu beob-

achten, wie der Physiker die physikalischen Erscheinungen beobachtet.

Diese Bedingung ist aber leichter aufzustellen als auszuführen, besonders wenn es sich um religiöse Erscheinungen handelt. Es ist bekannt, daß sich der Mystiker gegen die Anwendung dieser Methode heftig auflehnt, die nach ihm auf religiösem Gebiet jeder Zuständigkeit von Grund auf entbehrt. Die mystische Erscheinung ist eine Erfahrung und zwar eine durch Begriffe und Worte nicht auszudrückende Erfahrung. Keiner kennt diese Erfahrung, der sie nicht selbst gemacht. Eine solche Erscheinung kann nicht von außen studiert werden. Alle äußeren Zeichen, durch die man behauptet, sich eine Idee davon zu bilden, sind unfähig, sie aufzudecken.

Welchen Wert der Einwurf des Mystikers auch haben mag, es ist sicher, daß die Idee einer Beobachtung von außen in der Psychologie weit entfernt davon ist, klar zu sein, besonders seit die Psychologen als Grundtatsache des Bewußtseins die synthetische psychische Aktivität an Stelle der selbständig nebeneinander stehenden Erscheinungen oder Zustände des Bewußtseins gesetzt haben, wie es die Assoziationspsychologie lehrte. Hierdurch ist die Anwendung des wissenschaftlichen Determinismus auf die Psychologie, in Hinsicht auf welche die Assoziationstheorie erdacht worden war, wieder willkürlich, schwankend und unsicher geworden.

Die Soziologie entgeht diesen Schwierigkeiten. Sie betrachtet die Tatsachen von einer Seite, die die Anwendung einer streng objektiven und deterministischen Methode möglich macht. Tatsächlich ist das sichtbare und objektiv greifbare Element in den sozialen Erscheinungen nicht mehr eine einfache Begleiterscheinung, ein mehr oder weniger treues Bild der Wirklichkeit, die erreicht werden soll; es ist selbst diese Wirklichkeit, oder es ist mit ihr in einer genau bestimmbaren Weise verbunden. Was man die Seele

eines Individuums nennt, ist eine Wirklichkeit, die sich, was man auch tun mag, von den Erscheinungen, die sie bekunden, unterscheidet. Die Seele einer Gesellschaft ist aber nur eine Wortübertragung, deren Bedeutung nicht über die Gesamtheit der sozialen Tatsachen, die äußerlich und sichtbar sind, hinausgeht. Da sie sich nur mit Wirklichkeiten, die mit ihren Erscheinungsformen eins sind, beschäftigt, so verträgt die Soziologie eine genaue und strenge Objektivität, die vielleicht in langer Zeit von der Psychologie nicht erreicht werden kann.

Gleichzeitig ist es klar, daß das Feld, auf dem sie sich bewegt, sehr viel ausgedehnter ist. Ohne Zweifel müssen sich alle Eigenschaften, die die Menschheit im gesellschaftlichen Leben aufweist, in der Wirklichkeit oder Möglichkeit schon bei den Individuen finden. Was aber bei diesen vielleicht nur eine unbestimmte und undeutliche Möglichkeit ist, entfaltet sich in den Gesellschaften, betätigt, entwickelt und bekundet sich durch bedeutende Erscheinungen. Der unglaubliche Reichtum der menschlichen Natur, ihre wunderbare Anpassungsfähigkeit, ihre Fruchtbarkeit in jeder Weise ist nur sichtbar und wirklich vorhanden im äußeren und gemeinsamen Leben.

Dem genau bestimmten Gegenstand, den sie betrachtet, verdankt die Soziologie, daß sie die menschlichen Tatsachen dem wissenschaftlichen Determinismus viel besser unterordnen kann als die Psychologie. Nicht vergebens haben sich die Metaphysiker, um diese Tatsachen auf Gesetze zurückführen zu können, hinter ihnen Wesen vorgestellt, die sie beherrschten. Welche Sicherheit haben wir, daß die Tatsachen sich erhalten, sich aufeinander beziehen, Systeme bilden, wenn nicht ein allgemeines Gesetz zugrunde liegt? Der Ontologismus war nichts anderes als eine erdichtete Auslegung dieser gegenseitigen Zurückführbarkeit der Erscheinungen, die die Wissenschaft verlangt. Er drückte durch eine Rangordnung von Begriffen die angenommenen Momente

der Zurückführung aus. Der Ontologismus kann nicht ohne weiteres beseitigt werden; er muß durch eine Methode ersetzt werden, die vermittels der Erfahrung die Systematisierung vollzieht, die er mehr oder weniger a priori aufgestellt hat. Der Psychologismus entbehrt dieses erfahrungsmäßigen Grundsatzes des Zusammenhangs und der Systematisierung, der notwendig ist, um den Determinismus der Erscheinungen zu sichern. Die Seele, das bewußte oder halbbewußte Ich sind unklare Begriffe, die kaum mehr begründen können als die unsichere Beziehung zwischen Substanz und Akzidenz. Eine gegebene Gesellschaft dagegen ist eine eigentliche Tatsache, und der Determinismus, der mit dieser Gesellschaft alle Tatsachen, aus der sie sich zusammensetzt, verknüpft, wie das Bedingte mit seinen Bedingungen, ist nicht weniger wissenschaftlich als der, der die Erscheinungen eines in der materiellen Welt gegebenen Systems, wie etwa des Sonnensystems miteinander verknüpft. Als Beobachtungswissenschaft ist die Soziologie imstande, über die bloße Beobachtung hinauszugehen. Sie nimmt zwischen der Geschichte, auf die sie sich stützt, und der Ontologie, von der sie den Daseinsgrund entlehnt, eine vermittelnde Stellung ein, hierin jeder vollständigen Wissenschaft gleich, die außer den Tatsachen, die an sich nur Material sind, ein geeignetes Prinzip besitzt, um die Systematisierung dieser Tatsachen zu rechtfertigen und auf die rechten Bahnen zu weisen.

Von der Soziologie müssen wir also die vollkommen wissenschaftliche Erklärung oder Lösung der religiösen Tatsachen sowie aller menschlichen Tatsachen erwarten.

Aus der Definition der Soziologie als Wissenschaft selbst folgt, daß sie sich nicht die Religion zum Gegenstand ihrer Studien nimmt, sondern die religiösen Erscheinungen, und nicht einmal die wirre Gesamtheit dieser Erscheinungen, sondern die verschiedenen Klassen der Kundgebungen, in die sie sich einteilen lassen. Wie jede Wissenschaft geht sie von den Teilen zum Ganzen, von der Analyse zur Syn-

these. Da sie erst im Entstehen ist, ist sie sicherer in ihren Einzelstudien, Monographien und historischen Forschungen als in ihren Theorien und Gesamtanschauungen. Da sie jedoch einige der bezeichnendsten Elemente der Religionen so vollständig wie möglich analysiert hat, wie den Begriff des Heiligen, des Opfers, des Ritus, des Dogmas und des Mythus, so ist die Soziologie jetzt imstande, die Richtung anzugeben, die man einschlagen muß, um wissenschaftlich wertvolle Resultate zu erzielen.

Und zunächst hofft die Soziologie durch ihre ausgedehnten Untersuchungen, historischen Studien, Vergleichungen und Analysen das wirkliche Wesen der religiösen Erscheinungen sicher bestimmen zu können. Dieses Wesen ist das, was sich in allen religiösen Kundgebungen wiederfindet, was die Analyse darin als erstes Element erkennt, aus dem alle anderen ihre Existenz und ihre Eigenschaften entnehmen.

Nun ergibt sich aus den Arbeiten bedeutender Soziologen, daß das erste Element nicht das sogenannte religiöse Gefühl ist, das oft fehlt und da, wo es besteht, sich als sehr zusammengesetzte und zufällige Gesamtheit abgeleiteter Erscheinungen zeigt. Es ist auch nicht der in seinem Gegenstand betrachtete Glaube; weder Gott noch das Übernatürliche, als substanzielle Realitäten betrachtet, sind die wesentlichen Elemente der Religion, denn oft fehlen sie da, wo die religiöse Erscheinung sicherlich vorhanden ist.

Was sich unveränderlich in allen religiösen Kundgebungen wiederfindet, das sind und sind einzig die Dogmen und Riten. Dogmen, das heißt die heilige Verpflichtung, gewisse festgelegte Glaubenssätze zu bekennen; Riten, das heißt die Gesamtheit der gleichfalls vorgeschriebenen Ausübungen, die sich auf den Gegenstand dieser Glaubenssätze beziehen.

Das Wesentliche ist hier dieser Begriff des Heiligen, der an gewisse Gegenstände gebunden ist und gewisse Verbote oder Vorschriften mit sich bringt. Das für heilig Gehaltene ist eine Kraft, die unvermeidlich wirkt in verderblichem oder

heilsamem Sinne, je nachdem sie verletzt oder geachtet wird. Aus diesem Begriffe stammen die Dogmen und Mythen oder die auf die Natur und die Eigenschaften der heiligen Dinge bezüglichen Theorien und Geschichten. Aus diesem selben Begriffe folgen die Riten oder die Ausübungen, die bestimmt sind, die feindlichen Kräfte zu bemeistern und die wohltätigen günstig zu stimmen.

Diese Dogmen und Riten sind die Ursache des Gefühls und des Glaubens, die in den Seelen entstehen. Der heilige Charakter des Gegenstandes mit der Autorität, die er einschließt, ist ein Grund zu glauben, vor dem sich der Verstand naturgemäß beugt. Und die Gesamtheit der Gemütsbewegungen, der Neigungen, Handlungen und Ideen, die die Beziehung zu der heiligen Sache hervorbringt, entwickelt und bestimmt das intensive, in besonderer Erscheinungsform auftretende Gefühl, das man religiös nennt.

Es gibt in Wirklichkeit kein spezifisch religiöses Gefühl, so wenig wie einen spezifisch religiösen Glauben. Gefühl und Glauben sind an sich identisch im religiösen wie im gewöhnlichen Leben. Sie sind nur anders bestimmt. Sie sind im religiösen Leben in eine besondere Form gekleidet: das Pflichtmäßige, die Folge des heiligen Charakters, der dem Gegenstand zugeschrieben wird. Diese Idee durchdringt von allen Seiten den Glauben und das Gefühl des Gläubigen. Der Glaube ist ihm Pflicht, und der Gegenstand seines Glaubens ist eben die Verpflichtung, der heiligen Sache die schuldige Verehrung zu bezeugen. Sein Gefühl ist eine Verbindung der Furcht oder der Liebe mit der Idee von etwas Unverletzlichem und mit den Eindrücken, die die Ausübung der pflichtmäßigen Riten in der Seele hervorbringt. Es ist die Frömmigkeit, die Achtung, das Gewissen, die Anbetung, es ist die Besessenheit oder die Entzückung. In all diesen psychischen Erscheinungen ist das Religiöse allein die Form, nicht der Inhalt. Religiöse Gefühle und religiöser Glaube sind gewöhnliche Gefühle

und gewöhnlicher Glaube, die von außen durch die Idee des Heiligen und Pflichtmäßigen gestaltet werden.

Wenn es sich so verhält, so sieht man klar, warum es der Psychologie nicht gelingen kann, in den allgemeinen Gesetzen des psychischen Lebens die restlose Erklärung aller Elemente der Religion zu finden.

Nehmen wir zum Beispiel den Begriff der Pflicht, dessen vorherrschende Wichtigkeit sich aus den Analysen der Soziologie ergibt. Nach den Psychologen wird dieser Begriff zurückgeführt erstens auf eine Abstraktion, durch die die natürliche und notwendige Neigung der menschlichen Tätigkeit zu gewissen Gegenständen einzig in ihrer Form betrachtet wird, das heißt losgelöst vom handelnden Subjekt wie vom verfolgten Objekt; zweitens auf eine Ausarbeitung dieser Abstraktion, die durch den Verstand vermittels seiner Kategorien in Hinsicht auf die Praxis vorgenommen wird. Hieraus folgt, daß die Pflicht nur eine Illusion ist.

Aber Kant hat sehr richtig den besonderen Charakter und den überpsychologischen Ursprung der moralischen Pflicht wieder hergestellt. Es ist eine Realität, die durch die Psychologie unerklärlich, darum nicht illusorisch, sondern auf eine Ordnung der Dinge zurückzuführen ist, die über das individuelle Bewußtsein hinausgeht. Was Kant durch die Analyse der Begriffe bewiesen hat, bestätigt die Soziologie durch Aufstellung der Tatsachen. Die Pflicht ist nicht nur die beständige und grundlegende Erscheinung jeder Religion; überall, wenn man die bestehenden Religionen betrachtet und nicht die Vorstellungen der Philosophen und Träumer, erscheint sie den natürlichen Neigungen des Individuums fremd oder gar entgegengesetzt. Es gibt keine Torheit, die nicht durch die Religionen zur Pflicht gemacht worden wäre; und die edelsten und heilsamsten unter ihnen lassen nicht ab, das Individuum Regeln zu unterwerfen, die es sich nicht von selbst gegeben hätte, ihm Handlungen aufzuerlegen, die seiner Natur mehr oder weniger widerstreben.

Ohne Zweifel entsteht die religiöse Erscheinung in der Seele des Individuums; aber sie geht darüber hinaus, sie ist nicht durch deren Eigenschaften allein zu erklären.

Ist damit gesagt, daß man ohne weiteres das System der Transzendenz anzunehmen hat, das die Religionen selbst bezüglich ihres Ursprungs lehren? Dieses System ist sicherlich den rein psychologischen Erklärungen vorzuziehen, denn es beachtet wenigstens die zu erklärende Tatsache, statt sie a priori und willkürlich zu entfernen. Und für den, der nicht in die Forschungen der Soziologie eingeweiht ist, bietet dieses System in gewisser Weise wenigstens vorläufig die Wahrheit. Es ist auf alle Fälle besser, an eine hypothetische oder irrige Erklärung eines vorhandenen Gesetzes zu glauben, als das Gesetz zu leugnen unter dem Vorwand, daß es nicht gelingt, es zu erklären. Was kommt praktisch darauf an, daß ich in der Pflicht ein Gebot Jehovahs sehe, wenn ich nur an die Pflicht glaube und sie ausübe!

An die Erklärung der Pflicht durch eine transzendente Ursache ist aber der Soziologe, und nur er, nicht gebunden; denn er kann für diese transzendente Ursache einen natürlichen Ersatz finden, einen gleichzeitig notwendigen und genügenden Grund der Erscheinung.

Dieser Ersatz ist die Wirkung, die die Gesellschaft auf ihre Glieder ausübt.

Eine gegebene Gesellschaft legt ihren Gliedern natürlich gewisse Verpflichtungen oder Verbote auf, deren Beobachtung als die Bedingung ihres Bestehens und ihrer Dauer anzusehen ist. Ohne Zweifel ist diese Gesellschaft nur eine Verbindung von Einzelwesen. Aber so vereinigt, stellen sich diese Einzelwesen Ziele, die sie als Einzelwesen nicht gekannt oder zurückgewiesen haben. Ein Gesamtwille steht in keiner Beziehung zu der algebraischen Summe der Einzelwillen. Eine Gesellschaft ist ein neues Wesen. Der Ausdruck: „Soziale Seele“ drückt bildlich eine positive Wahr-

heit aus. Und wie alles, was wirklich ist, sucht eine gegebene Gesellschaft in ihrem Wesen zu verharren.

Das ist noch nicht alles. Die Gesamttätigkeit beschränkt sich, wenn sie einmal angeregt ist, nicht auf den besonderen Gegenstand, auf den sie abzielt; sie wird sich frei entfalten ohne bestimmtes Ziel nach dem allgemeinen Gesetz der Tätigkeit, die von selbst nicht nur das Nötige oder Nützliche, sondern das Mögliche verfolgt. Hieraus gehen für die Einzelwesen zahlreiche Verpflichtungen hervor, deren Gegenstand schwer zu erfassen sein kann, oder die sogar keinen anderen Gegenstand haben, als das Spiel der sozialen Tätigkeit in einer unbestimmten Weise zu befördern.

Die Beobachtung zeigt, daß die Religion nichts anderes ist als die Gesellschaft selbst, die ihren Gliedern den Glauben und die Handlungen auferlegt, die ihre Existenz und ihre Entwicklung fordern. Die Religion ist eine soziale Funktion.

Der seinem Wesen nach soziale Charakter der religiösen Tatsache erklärt nicht weniger deutlich als die göttliche Transzendenz der Theologen oder die Universalität der Kantischen Vernunft das Element der Pflicht, das jeder religiösen Erscheinung innewohnt; denn auch die Gesellschaft steht außerhalb und über dem Individuum. Aber die Gesellschaft ist außerdem eine beobachtbare und faßbare Wirklichkeit; und so erklärt die Soziologie die Tatsache der Pflicht durch eine Tatsache, nicht durch einen Begriff oder ein Wesen der Einbildung.

Was das Gefühl und den Glauben in der Religion anbetrifft, so sind sie der Widerhall des von der Gesellschaft auf ihre Glieder ausgeübten Zwanges im Einzelbewußtsein. Dieser Zwang, dessen Prinzip das Individuum als solches nicht erfassen kann, ist ihm logischerweise ein Gegenstand des Glaubens, der Hoffnung oder der Liebe und bestimmt die unendliche Verschiedenheit seiner religiösen Stimmungen. Für den, der sich des sozialen Ursprungs der religiösen Erscheinungen bewußt ist, verlieren sogar diese Erscheinungen

dadurch, daß sie rein natürlich werden, nichts von ihrem Wert, denn es bleibt sowohl für den Soziologen wie für den gewöhnlichen Menschen wahr, daß das Individuum von sich aus weder seinen Willen der Gesellschaft auferlegen noch die Ziele und Wege dieser Gesellschaft erraten kann. In dem Maße, wie er durch Beobachtung lernt, die Richtung zu mutmaßen, in der sich die Gesellschaftsgruppe, der er angehört, entwickelt, wird er gehorsam und ohne an sich selbst zu denken das Werkzeug der Erhaltung und des Gedeihens dieser Gruppe.

III. Kritik des Psychologismus und Soziologismus.

Die Tragweite des Psychologismus und Soziologismus ist, wenn diese Systeme begründet sind, erheblich. Sie gestalten das Problem der Beziehungen zwischen Wissenschaft und Religion von Grund auf um. Anstatt die Religion der Wissenschaft gegenüberzustellen und zu untersuchen, ob diese mit jener übereinstimmt, oder ob sie ihr widerspricht, lassen diese Systeme die Religion selbst in den Gegenstand der Wissenschaften eindringen; sie ersetzen die Religion durch die Wissenschaft der Religionen. Die Religion besteht; sie ist eine gegebene Tatsache. Warum soll diese Tatsache anders behandelt werden wie die anderen? Mit welchem Recht sollte sie angefochten, warum bezweifelt werden? Die wirklich wissenschaftliche Haltung besteht nicht darin, a priori vorauszusetzen, daß eine Tatsache fremdartig, vielleicht übernatürlich ist, und die Mittel zu suchen, sich davon zu befreien: sie besteht vielmehr darin, sie gleich den anderen zu analysieren und sie dem allgemeinen System der natürlichen Tatsachen einzuverleiben.

Es ist sogar zu bemerken, daß auf religiösem Gebiet dieses Vornehmen, wenn es gelingt, früh oder spät zur Vernichtung der zu erklärenden Tatsache selbst führen wird, während sich die dogmatische Kritik der Religionen seit Jahrhunderten ver-

geblich abmüht, dieses Resultat zu erreichen. Ist doch in der religiösen Tatsache die Idee von Gegenständen, Kräften, Gefühlen und Zuständen einbegriffen, die sich nicht auf die gewöhnlichen Erscheinungen zurückführen, sich nicht nach dem Verfahren der Wissenschaft erklären lassen. Nur insoweit die Menschen die wissenschaftliche Erklärbarkeit der religiösen Elemente nicht kennen oder verwerfen, sind sie religiös; und die Religion hat nur darum bestehen können, weil die Wissenschaft der natürlichen Ursachen der religiösen Erscheinungen nicht bestand. Zum Unterschied von den anderen Wissenschaften, die die Dinge, die sie erklären, bestehen lassen, hat diese die bemerkenswerte Eigenschaft, ihren Gegenstand dadurch zu zerstören, daß sie sich Rechenschaft darüber gibt, und die Tatsachen in dem Maße durch sich selbst zu ersetzen, als sie sie analysiert. In dem Verstand und der Seele der Menschen begründet, wird die Wissenschaft der Religionen nur noch Vergangenes behandeln.

Ist es jedoch gewiß, daß die Psychologie oder die Soziologie der Wissenschaft der Religionen alle Angaben liefert, deren diese notwendig bedürfte, um sich zur eigentlichen Wissenschaft auszubilden?

* * *

Wichtig ist die Unterscheidung zwischen der wissenschaftlichen Form und der Wissenschaft. Die Scholastik besaß die Form, nicht den Inhalt der Wissenschaft. Die moralischen Wissenschaften würden, wenn man sie auf Statistiken und Rechnungen zurückführte, den äußeren Anschein, nicht den wahren Wert einer mathematischen Wissenschaft haben. Damit eine Wissenschaft wirklich existiert, muß eine wissenschaftliche Form auf einen Inhalt angewendet werden, der, aus der Wirklichkeit geschöpft, sich ohne bedeutende Abänderung dazu eignet, diese Form anzunehmen. Ist dies der Fall bei den Systemen, die wir betrachtet haben?

Die Theorie der realen Wissenschaften ist von Descartes aufgestellt worden in Ausdrücken, die im allgemeinen noch auf die heutige Wissenschaft passen. Die Wissenschaft ist eine Zurückführung des Unbekannten auf das Bekannte, des Unerklärten auf das Erklärte, des Unklaren auf das klar Erkannte.

Der erste Schritt einer Wissenschaft ist, das Erkennbare oder Verständliche in irgendeiner Weise zu bestimmen. Man erhält die Grundform der Erkennbarkeit, wenn man in unseren Vorstellungen zwei Elemente gleich zwei Polen unterscheidet: das Subjekt und das Objekt. Auf seiten des Subjekts ist nichts als die geistige Tätigkeit, die die Wissenschaft bildet, aber die Grundform der Verständlichkeit, weit davon entfernt, sie zu liefern, als gegeben voraussetzt. Auf seiten des von jedem subjektiven Element entkleideten Objekts befindet sich die erste Erkenntnis, mit der alle anderen gleichgemacht oder verbunden werden müssen, wenn sie streng wissenschaftlich werden sollen. Diese Erkenntnis ist die der Ausdehnung oder des Maßes mit allen Daseinsformen, die sich daran knüpfen, das heißt der mathematischen Gegenstände im allgemeinen. Hier ist das erste Bekannte, auf das die Wissenschaft alles übrige zurückführen oder mit dem sie es verbinden muß, wenn es möglich ist.

Die Aufgabe der Wissenschaft kann auch auf folgende Weise ausgedrückt werden: die Tatsachen und die Gesetze zu bestimmen. Um verstanden zu werden, muß diese Formel mit der vorhergehenden zusammengestellt werden. Es sind nicht beliebige Tatsachen oder Gesetze, die die Wissenschaft sucht; es sind wissenschaftliche, das heißt genaue, meßbare, objektive, wahrhaft verständliche, mit anderen Worten mathematische oder unmittelbar oder mittelbar und nach und nach auf mathematische Tatsachen zurückführbare Tatsachen und Gesetze.

Sind Psychologie und Soziologie der Religion imstande, solche Tatsachen aufzuweisen?

Die psychologische Methode, die hier in Frage kommt, ist die, die David Hume bestimmt hat in seiner berühmten Zurückführung des Kausalitätsprinzips auf eine Gewohnheit der Vorstellung. Diese Methode besteht darin, den Gegenstand für unverständlich zu halten, solange man ihn an sich betrachtet und von dem Subjekt absieht, das ihn sich vorstellt. Er wird erst verständlich, wenn man ihn auf eine Illusion des Subjekts zurückführt, das unbewußt das, was in ihm vorgeht, nach außen projiziert. Es kommt nicht darauf an, daß das Objekt deutlich wahrgenommen sei. Diese Klarheit, die übrigens nur scheinbar ist, geht aus einer künstlichen Umwandlung hervor, die der Geist seine inneren Gestaltungen erleiden läßt, um sie von außen betrachten zu können, was die Bedingung einer klaren Erkenntnis ist. Kurz gesagt, Hume ändert den Sinn des Wortes „erklären". Es handelt sich hier nicht mehr darum, das Dunkle auf das Klare zurückzuführen, das Unbekannte dem Bekannten gleich zu machen, sondern den Ursprung und den wahren, das heißt den unmittelbar gegebenen Grund des Scheinbaren und Abgeleiteten zu suchen. Die Erklärung ist nicht mehr die Zurückführung des Subjektiven auf das Objektive, es ist die Zurückführung des Objektiven auf das Subjektive.

Wie dem auch sei, wenn der Psychologismus erklärend sein will, das heißt, wenn er sich nicht darauf beschränkt, die psychischen und moralischen Symptome aufzuzählen, die sich in der religiösen Erscheinung finden, so wendet er Humes Methode an, führt den Glauben auf Zustände des Bewußtseins zurück und löst die Objekte auf, um nichts bestehen zu lassen als Abänderungen des Subjekts. Er kehrt also der eigentlichen Wissenschaft den Rücken.

Wenn diese Psychologie den Namen „Wissenschaft" annimmt, so muß man bemerken, daß dieses Wort hier nur eine sehr unbestimmte Ähnlichkeit mit den physikalischen oder biologischen Wissenschaften einschließt. Die Aufgabe der Psychologie ist, seit die Assoziationslehre unterlegen ist,

die psychischen Erscheinungen durch die Eigenschaften des Bewußtseins, in seiner lebendigen Wirklichkeit genommen, zu erklären. Was ist aber das Bewußtsein? Gehört es ganz nur der Gegenwart an? oder hat es, belastet mit der Vergangenheit, auch gleichzeitig ein Auge auf die Zukunft gerichtet? Ist die Behauptung nicht mehr erlaubt, daß es seine vorzügliche Tätigkeit ist, dem Individuum Ziele zu stecken, die über es hinausgehen, sich gegenüber dem, was es ist, zu fragen, was es sein könnte, sein sollte? es zu überzeugen, daß sein Dasein, seine Tätigkeit einen Wert haben, einen Wert gewinnen können, einer Aufgabe, einer Mission, eines Beitrags zum Fortschritt der Menschheit, des Weltalls würdig seien? Was ist aber das alles, wenn nicht religiöse Regung? und heißt somit nicht das Bewußtsein als Prinzip annehmen, die Religion selbst in den Mittelpunkt des Systems stellen?

Die Soziologie geht in einer mehr wirklich objektiven Weise vor. Ist es jedoch sicher, daß sie es mit streng wissenschaftlichen Tatsachen und Gesetzen zu tun hat? Der Physiker, der einmal das Mittel gefunden hat, die Skala seiner Wärmeempfindungen durch die Höhenunterschiede seiner Flüssigkeitssäule auszudrücken, braucht hinfort seine subjektive Wahrnehmung der Wärme nicht mehr anzurufen. Aber der Soziologe kann seine objektiven Beweise nur benutzen, indem er sie als einfache Zeichen der subjektiven Realitäten auffaßt, deren Begriff ihm sein Bewußtsein liefert. In Wahrheit ist die Scheidung, die er zwischen der Soziologie und der Psychologie herstellt, illusorisch. Hinter all seinen Formeln, in all seinen Erklärungen verbirgt sich ein unauflösbarer und unvermeidlicher psychologischer Faktor. Trotz allem sind es Menschen, die die menschlichen Gesellschaften bilden, und was man Gesamtseele nennt, ist nur wirklich in den Einzelwesen. Bestehen diese Einzelwesen aus zwei getrennten Stücken, das individuelle Ich einerseits und ein Bruchteil des sozialen Ichs andererseits?

Die Gesellschaft ist kein Objekt, sie ist ein Subjekt. Was

in ihr Wirklichkeit, Leben, Ursache ist, was sich eignet, die Erscheinungen soviel als möglich zu erklären, sind in letztem Grunde die Bedürfnisse, der Glaube, die Leidenschaften, die Bestrebungen und die Illusionen des menschlichen Bewußtseins. Die Gesellschaft ist nicht nur ein Subjekt; das Gesamtbewußtsein ist auch zum Unterschied vom Einzelbewußtsein, das in gewissem Grade ein gegebenes Subjekt ist, ein ideales Subjekt. Es ist noch weiter als das individuelle Subjekt davon entfernt, die Idee der wissenschaftlichen Tatsache zu verwirklichen.

Man sieht übrigens nicht ein, warum die Zurückführung einer religiösen Tatsache auf die Existenzbedingungen und die Vervollkommnung der menschlichen Gesellschaften notwendig die Folge haben müßte, die Religionen durchaus natürlich zu machen.

Mögen die religiösen Gebote und Riten die eigentlichen menschlichen Gesellschaften gemacht haben, möge, wie Protagoras lehrt, die Lehre der Scham und Gerechtigkeit die Politik hervorgebracht und das Band der Freundschaft zwischen den Menschen geknüpft haben — der rein natürliche, das heißt mechanische und notwendige Ursprung der religiösen Erscheinungen ist dadurch nicht bewiesen. Wenn die Gesellschaft selbst, einmal in irgendeiner Weise begründet, ihren Einrichtungen instinktiv oder absichtlich einen religiösen Charakter verleiht, damit sie mehr Einfluß und Kraft haben, so geschieht es, weil die Gesellschaft ein für das individuelle Bewußtsein schwer zu erreichendes Ideal verfolgt. Wäre daher nicht die Auffassung und Verfolgung dieses Ideals selbst die Wirkung einer religiösen Eingebung?

Wie das Bewußtsein, so ist auch die menschliche Gesellschaft ein Gebiet, dessen Tiefe schwer zu ergründen ist. Nichts beweist, daß die Religion hier nicht die Rolle eines Prinzips spielt, sondern einfach die eines Werkzeugs.

* * *

Was kommt darauf an, wird man einwerfen, nun die Psychologie und die Soziologie bewiesen haben, daß die religiösen Erscheinungen nichts Besonderes haben, und daß sie in allen Punkten auf die fundamentalen Erscheinungen des psychologischen und sozialen Lebens zurückführbar sind? Geben wir zu, daß irgend etwas in dem, was man Religion nennt, von vornherein durch das Bewußtsein und die Gesellschaft vorausgesetzt war. Dieses Element hat nichts Außer-wissenschaftliches, wenn es in allen menschlichen Erscheinungen gleichmäßig vorhanden ist. Wenn es immanent und universell ist, worin unterscheidet es sich von der unmittelbaren Natur?

Wir finden hier die Beweise, durch die der Psychologismus und Soziologismus die religiösen Erscheinungen jedes besonderen Charakters zu entkleiden glauben. Welchen Wert haben diese Beweise?

Der Psychologismus bemüht sich zunächst zu beweisen, daß die religiöse Erscheinung buchstäblich nur eine Erscheinung, ein Zustand des Bewußtseins ist. Die transzendenten Wesen, auf die sich die Religionen berufen, sind illusorisch: sie sind nur das Ich selbst, das irgendeine seiner Bestimmungen aus sich hinaus verlegt, um sie zu betrachten, wie es das Bewußtsein in der Vorstellung der äußeren Welt tut, wie es die dem menschlichen Ich eigene Beschaffenheit verlangt. Welchen Gegenstand es auch vor sich hat, das Ich hat nur mit sich zu tun; und wenn es die Projektion seiner subjektiven Zustände für unabhängige Wirklichkeit nimmt, so geschieht das, weil sich die Übertragung einer inneren Gestaltung auf äußere Gegenstände unbewußt in ihm vollzieht.

Erreicht diese Theorie, selbst wenn sie zugegeben wird, ihr Ziel? Zwar vernichtet sie einen irgendwo auf dem Erdenraume gelegenen materiellen Olymp oder einen himmlischen Gott, der unbekannte Regionen über dem Sternengewölbe bewohnt. Aber das religiöse Bewußtsein hat mit diesen materiellen Gottheiten nichts mehr zu tun.

Wenn man unter Transzendenz ein Dasein außerhalb vom Menschen im räumlichen Sinn des Wortes versteht, so ist das moderne religiöse Bewußtsein am ersten bereit, zu erklären, daß ein in diesem Sinne transzendenter Gott ein künstlicher und rein erfundener Begriff ist. Gerade in bezug auf Gott sind die Worte: Transzendenz, Äußerlichkeit, Objektivität nur als einfach bildliche Ausdrücke aufzufassen. Der Fortschritt der Religion hat darin bestanden, das Göttliche vom Äußeren ins Innere der Dinge, vom Himmel in die menschliche Seele zu versetzen. „Das Reich Gottes ist in euch", heißt es im Evangelium. Ebenso sagt Seneca: „*Non sunt ad caelum elevandae manus . . . .: prope est a te Deus, tecum est, intus est*".[1]) Mit anderen Worten: Gott ist nicht als außerhalb der religiösen Erscheinung, sie hervorbringend oder ihr äußerlich entsprechend, aufgefaßt, sondern im Innern dieser Erscheinung, sich vom menschlichen Wesen in einer einzigartigen Weise unterscheidend, die nichts Ähnliches in der Natur hat und jedenfalls ohne Beziehung zu der räumlichen Unterscheidung ist, die die Vorstellung dem Wort Transzendenz unterlegt. Das versteht man unter der Geistigkeit, die die höheren Religionen zum Charakter des Göttlichen machen.

Es bleibt noch zu ergründen, was die religiöse Erscheinung an sich ist. Nach dem Psychologismus findet sich nichts darin, was sie tatsächlich von den gewöhnlichen Erscheinungen unterschiede. Die gewöhnlichen Gesetze der Psychologie genügen, um davon Rechenschaft zu geben. Das psycho-physische Experiment kann die religiösen Erscheinungen besonders bei einzelnen, nervösen Personen erzeugen, so wie es die anderen psychischen Kundgebungen hervorbringt.

Zahlreich und bedeutend sind die in diesem Sinne aufgefaßten Arbeiten; es scheint jedoch nicht, daß es ihnen

1) Die Hände zum Himmel erheben ist nutzlos: Gott ist dir nah, er ist mit dir, er ist in dir.

gelingt, gerade über den Punkt, der hier in Frage kommt, Licht zu schaffen. Nicht nur läßt die Bestimmung der Tatsachen und Gesetze in diesem Punkt schwer die wissenschaftliche Genauigkeit und Strenge zu, man fragt sich auch, ob die befolgte Methode sich wohl dazu eignet, das Wesen und die Eigentümlichkeiten der religiösen Erscheinung zu durchdringen.

Diese Methode ist objektiv oder will es doch sein; sie zielt darauf ab, so objektiv wie möglich zu sein, um zu wirklich wissenschaftlichen Ergebnissen zu gelangen. Was heißt das anders, als daß sie die Tatsachen nur in denjenigen ihrer Elemente betrachtet, die sich auf allgemeine Tatsachen zurückführen lassen? Objektiv bedeutet vorstellbar; und sich eine Sache vorstellen heißt, sie in einen uns vertrauten Rahmen treten lassen. Das ist der Grund, warum die objektive Psychologie ausschließlich das Material, die Kundgebungen, den Boden oder die physiologischen Umstände, mit einem Wort das ganze Äußere der religiösen Erscheinung betrachtet. Und diese Elemente sind es gerade, die sie mit anderen Erscheinungen gemein haben. Aber eben dadurch verurteilt sie sich selbst dazu, daß ihr das entgeht, was die religiöse Erscheinung Besonderes enthalten könnte.

Und sicher könnte der Gläubige in den von diesem Gesichtspunkt aus gegebenen Beschreibungen der religiösen Erscheinung nicht das erkennen, was er empfindet, was für ihn die Religion ausmacht. Er würde dem Gelehrten, der sich schmeichelt, durch seine objektiven Beobachtungen die Bestandteile des religiösen Lebens erfaßt zu haben, das erwidern, was in Goethes „Faust" der Erdgeist dem Faust erwidert:

> Du gleichst dem Geist, den du begreifst,
> Nicht mir.

Die Religion ist in Wahrheit dieser von Grund auf innerliche und subjektive Inhalt des Bewußtseins, den die wissenschaftliche Psychologie entfernt, um nur die objektiven Be-

gleiterscheinungen zu betrachten. Bezeichnend für sie ist, daß sie alle diese Erscheinungen unendlich beherrscht:

Erfüll' davon dein Herz, so groß es ist,
Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn' es dann, wie du willst,
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut.

Liegt hier nicht doch eine Illusion vor, und wäre es nicht möglich, daß dieses subjektive Element sich durch eine objektive Erscheinung wiedergeben ließe, wie sich die Empfindung der Wärme durch die Höhe einer Alkoholsäule ausdrücken läßt?

Was die psycho-physischen Bedingungen der religiösen Erscheinungen anbetrifft, so ist bemerkenswert, daß zahlreiche Soziologen darin mit dem Gläubigen übereinstimmen, daß sie leugnen, durch sie genaue Rechenschaft von dem Inhalt des religiösen Bewußtseins geben zu können. Die Erklärungen, die sie geben, lassen einen Rest. Nicht daß man eine unabhängige und absonderbare Erscheinung bezeichnen könnte, die auf dem Grunde des religiösen Bewußtseins zurückbliebe wie eine unlösliche Substanz am Boden des Tiegels. Aber das religiöse Bewußtsein hat eine gewisse Färbung, einen Charakter, eine Form, die der Psychologismus außer acht läßt oder nur betrachtet, um sie als Illusion zu behandeln und abzuleugnen. Es schließt die Idee des Heiligen, des Pflichtmäßigen, des von einem Wesen Gewollten ein, das größer ist als das Individuum, und von dem dieses abhängt. Dieses ist in Wirklichkeit das religiöse Element, das den Begleiterscheinungen gleichsam von außen einen Charakter aufprägt, den diese durch sich selbst nicht erreicht hätten. Wenn die Exaltation und die Melancholie bei einigen Subjekten die religiöse Form annehmen, so geschieht das nicht, weil es eine eigentlich religiöse Melan-

cholie oder Exaltation gibt, sondern es bestehen in der Welt religiöse Ideen, von denen das Subjekt Kenntnis hatte, und die sich seiner Einbildung eingeprägt haben.

Bei einer beträchtlichen Anzahl von Personen ist die Religion nur nachgeahmt, sie liegt nicht in ihren Gefühlen und ihrem Glauben. Diese Personen spiegeln die Umgebung, in der sie leben, die Einflüsse, die sie erleiden, wieder. In andere Verhältnisse versetzt, könnten sie psychologisch gleiche Gefühle, Leidenschaften, dieselbe Art zu glauben, zu lieben, zu wollen haben, ohne daß diese Erscheinungen einen religiösen Charakter hätten. Die Religion ist, könnte man sagen, in den Herzen, in denen sie wahrhaft wohnt, ein eigenartiger, unendlicher Wert, der nicht durch die Einbildung, sondern durch das eigentliche Bewußtsein gewissen Ideen, Gefühlen und Handlungen beigelegt wird hinsichtlich der über die Menschheit hinausgehenden Ziele. Diese Form des Bewußtseins geht hinaus über alle objektiven psychophysischen Symbole. Das Individuum, dessen innerer Horizont diesen Symbolen verschlossen wäre, könnte die religiöse Idee nur als ein Trugbild, als ein Nichts betrachten.

Vielleicht gäbe es jedoch vom psychologischen Standpunkt selbst eine Art, der religiösen Idee wirklichen Wert beizulegen: nämlich das Bewußtsein als eine, einesteils bewußte, anderenteils unklare, gewissermaßen unbewußte Verbindung des Individuums mit dem allgemeinen Leben und Sein anzusehen. Das religiöse Gefühl wäre dann der Instinkt und gleichsam die dumpfe Empfindung der Abhängigkeit des Teiles von dem Ganzen.

Aber es ist klar, daß eine solche Lehre nicht nur jede objektive Psychologie überschreiten würde, sondern auch die Wiederherstellung und Verherrlichung der subjektiven Psychologie wäre, der die Macht verliehen wäre, jenseits der objektivierbaren Teile der Seele die Tiefen des unendlichen Seins zu ergründen.

Die objektive Psychologie kann in der religiösen Pflicht

und dem Zuge der Ideen, der ihr folgt, nichts sehen als Illusionen. Ihre Beweise sind aber nicht überzeugend, und alles, was sie feststellen, ist, daß der Glaube an die Pflicht, an das Heilige, für das Individuum ein Glaube, eine unbegründete und selbstlose Zustimmung ist. Ein Glaube muß jedoch, um von der Vernunft anerkannt zu werden, durch verständliche Gründe gestützt sein. Wo finden sich die Gründe für den Glauben an die Pflicht? Die Soziologie glaubt sich imstande, sie zu liefern.

Die soziale Tätigkeit, die eine gegebene Wirklichkeit ist, hat Daseins- und Tätigkeitsbedingungen. Es gibt, sagt der Soziologe, Notwendigkeiten, die ihren Sitz außerhalb des Individuums haben und sich ihm aufdrängen. Das Gefühl der Pflicht ist nichts anderes als das Bewußtsein dieser höheren Notwendigkeiten, zu dem das Individuum gelangt. Nach dieser Auffassung wird das Individuum durch die Religion wie durch eine vollständig äußere Macht regiert, gezwungen und gezogen. Der soziale und religiöse Mensch ist dem natürlichen Menschen gegenüber ein Überwesen, das seine ursprüngliche Natur zurückgedrängt hat.

Ist es aber richtig, das subjektive und individuelle Element der Religionen so beiseitezuschieben und im Grunde für nebensächlich zu halten? Ohne Zweifel bietet der Mystizismus, das innere Leben des Gläubigen, den äußeren Beobachtungen des Soziologen keinen so geeigneten Stoff wie die politischen oder kirchlichen Einrichtungen. Folgt daraus, daß sie bedeutungslos sind? Vielleicht, wenn man die allerelementarsten religiösen Kundgebungen betrachtet, findet man darin dieses innere Element sehr wenig hervortretend. Genügt es aber, um zu wissen, was die Religion ist, den historischen Ausgangspunkt zu erforschen und die späteren Erscheinungen, so gut es gehen will, durch eine zeitliche Folge von Erscheinungen damit zu verknüpfen? Wie soll man in diesem Gebiet von dem historischen Zusammenhang auf die logische Übereinstimmung schließen? Ein Element der

Religion, das anfangs unbemerkbar war, konnte doch wichtig, wesentlich werden. Ein Bewußtsein, das sich sucht, erkennt sich schließlich in Ideen und Gefühlen, denen es anfangs nur geringe Aufmerksamkeit zuwandte. Eine Wirkung kann sich von ihrer materiellen Ursache loslösen und sich selbständig entwickeln.

Nun ist es eine erfahrungsmäßige Tatsache, daß die Religion, welches auch ihre ursprüngliche Form gewesen sein mag, bei den zivilisierten Nationen mehr und mehr persönlich und innerlich geworden ist. Schon die Griechen hatten mit ihrem tiefen Gefühl für den Wert und die Macht des Menschen die moralischen und religiösen Kämpfe ins menschliche Gewissen verlegt, die sich nach den alten Legenden außerhalb vom Menschen abspielten und ohne sein Zutun über sein Geschick entschieden.

Die Propheten Israels und die Lehre Christi haben die Vorherrschaft der inneren Anlage derart hervorgehoben, daß die religiösen Seelen mehr und mehr zu dem Glauben neigen, daß da, wo diese fehlen, überhaupt keine Religion ist. Die schwierige Aufgabe der religiösen Autoritäten ist heute, den Glauben an die Nützlichkeit der äußeren Teile der Religion bei den Geistern aufrechtzuerhalten, denen die Religion vor allem Gewissenssache ist.

Weit davon entfernt, die Auslöschung des Individuums zu bedeuten, ist die Religion vielmehr seine höchste Steigerung, wenigstens wenn man jene höhere Form des Individuums betrachtet, die man „Persönlichkeit" nennt. Das Individuum glaubt, durch die Vereinigung mit dem Gegenstand seiner Verehrung, der Quelle allen Seins, wirklich sich selbst zu finden. So sind in der christlichen Dreieinigkeit die drei Wesen wirkliche und unterschiedene Persönlichkeiten, während sie, innerlich vereinigt, nur einen einzigen Gott bilden. Dieses eigenartige und gleichsam übernatürliche Verhältnis drückt schon der antike Spruch aus:

Πῶς δέ μοι ἕν τι τὰ πάντα ἔσται καὶ χωρὶς ἕκαστον;

„Wie können alle Dinge gleichzeitig ein Ganzes, das nur eins ist, bilden, und jedes für sich bestehen?" Die Religion besteht in dem Glauben, daß es ein Wesen gibt, einen Gott, der dieses Wunder verwirklicht in den Wesen, die in ihm leben.

Man wird jedoch einwenden: nichts verhindert, daß eben diese Entwicklung eines selbständig aufs allgemeine Beste gerichteten, höheren Individualismus ihren Ursprung im letzten Grunde in der sozialen Notwendigkeit und Tätigkeit habe; daß, wenn die Persönlichkeit vom Gewissen nicht als Mittel, sondern als Zweck angesehen wird, dies ein Fall unter vielen anderen sei, wo das menschliche Bewußtsein in ganz natürlicher Weise die Mittel in Zwecke umwandelt.

Nichts ist gewisser als der religiöse Wert und Einfluß, der so durch die Soziologie dem sozialen Band zugeschrieben wird. Und es ist bemerkenswert, daß sie hierin mit den christlichen Anschauungen selbst übereinstimmt. Tatsächlich steht in der ersten Epistel Johannis (Kap. 4, v. 12) geschrieben: „Niemand hat Gott jemals gesehen. So wir uns untereinander lieben, so bleibet Gott in uns, und seine Liebe ist vollständig in uns." Es kommt nur darauf an, zu wissen, von welcher Gesellschaft man spricht, wenn man die Erzeugung religiöser Ideen und Gefühle beim Menschen durch den sozialen Einfluß erklärt.

Spricht man von einer beliebigen Gesellschaft in ihrer gegenwärtigen und beobachtbaren Wirklichkeit? Genügt es, daß eine Gesellschaft besteht, damit die Bedingungen ihres Daseins, ihrer Erhaltung und Entwicklung sich durch moralische und religiöse Verpflichtung in das Bewußtsein ihrer Mitglieder übertragen?

Man kann sehr gut begreifen, daß sich die Menschen in ihrer Unwissenheit und Trägheit Notwendigkeiten kategorisch als verpflichtend auferlegen lassen, die in Wirklichkeit nur hypothetisch oder zweifelhaft sind. Es ist aber klar, daß sie in dem Augenblick, wo sie, von den Soziologen auf-

geklärt, die Täuschung gewahr werden, der sie anheimgefallen sind, aufhören werden, den sozialen Einrichtungen weiter die abergläubische Verehrung entgegenzubringen, von der sie durchdrungen waren. Sie können fortfahren, sie als verhältnismäßig feststehend und nützlich zu schätzen; aber sie werden sie nicht mehr für heilig halten.

Oft sogar erweckt der Gedanke, daß die politischen Einrichtungen einzig aus den Existenzbedingungen der gegebenen Gesellschaft hervorgehen, beim Menschen die Lust, sie zu ändern, mehr noch als den Wunsch, sie zu erhalten. Denn diese Bedingungen sind selbst nicht unveränderlich. Sie haben sich geändert, also können sie sich noch weiter verändern. Der Mensch ist aber so beschaffen, daß für ihn der Glaube an die Möglichkeit einer Änderung schon fast der Wunsch ist. Merkwürdig ist, daß es vor allem der religiöse Geist ist, der den Menschen dazu geneigt macht, die Einrichtungen von oben herab zu beurteilen, sie für rein zufällig und menschlich zu halten und sich dagegen aufzulehnen. Die großen religiösen Geister haben sich der Gesellschaft entgegengestellt, als verträten sie allein das Recht und die Wahrheit; denn hinter ihnen war Gott, während hinter der gegebenen Gesellschaft nur der Mensch, die Natur und veränderliche Verhältnisse stehen. Weit davon entfernt, daß das religiöse Bewußtsein einwillige, sich mit dem sozialen Bewußtsein zu identifizieren, macht es vielmehr den Menschen geneigt, die Rechte Gottes denen des Kaisers, die Würde der Persönlichkeit dem öffentlichen Zwang entgegenzustellen.

Wie kann die wirkliche Gesellschaft beanspruchen, dem Gewissen des Gläubigen zu genügen? Bietet sie etwa, so wie sie jetzt besteht, die Gerechtigkeit, die Liebe, die Güte, die Wissenschaft, das Glück, so wie sie für den Glauben in Gott verwirklicht sind?

Offenbar ist es nicht die wirkliche und gegebene Gesellschaft, von der man spricht, wenn man einzig durch die

Tätigkeit der Gesellschaft die religiösen Regionen der menschlichen Seele erklären will; es ist die ideale Gesellschaft, die Gesellschaft, soweit sie jenes Glück, jene Gerechtigkeit, Wahrheit und erhabene Harmonie verfolgt, deren Ausdruck die Religion ist. Nur soweit die wirklichen Gesellschaften schon in gewissem Maße teilhaben an dieser unsichtbaren Gesellschaft und danach streben, sich ihr anzupassen, flößen sie Achtung ein und rechtfertigen die Verpflichtungen, die sie den einzelnen auferlegen.

Die ideale Gesellschaft steht gewiß in enger Beziehung zu den religiösen Bestrebungen des Menschen. Das religiöse Bewußtsein betrachtet sich selbst als ein Werkzeug, dessen Aufgabe es ist, an ihrer Verwirklichung zu arbeiten. Aber die ideale Gesellschaft ist nicht mehr etwas fest Bestimmtes und Gegebenes, das man mit einer physischen Tatsache vergleichen könnte; die Religion durch die Forderung dieser Gesellschaft erklären, heißt nicht mehr sie in empirisch zu beobachtende politische oder gesellschaftliche Erscheinungen auflösen.

Die ideale Gesellschaft wird erfaßt, ersonnen durch Einzelwesen, durch die moralisch und religiös am höchsten entwickelten Geister einer Nation. Sie will das Individuum, das die Natur aufopfert, mit dem Höchsten an Entwicklung und Wert ausstatten, während sie gleichzeitig aus der Einigung der Individuen ein einigeres, harmonischeres und schöneres Ganzes bilden will, als es die Vereinigungen sind, die mechanische Kraft oder Instinkt und unmittelbare Überlieferung geschaffen haben. Bis auf den äußersten Grad, den die menschliche Natur zuläßt, möchte sie jene Dinge des Geistes treiben, die vielleicht zu nichts dienen: Gerechtigkeit, Wahrheit, Schönheit. Diese Gedankendinge, die in der reinen Natur keinen Platz haben, und die sie beengen, macht sie zur höchsten Nützlichkeit. Mit einem Wort: sie setzt die Religion voraus, sie begeistert sich an der Religion; sie ist weit davon entfernt, sie herzu-

stellen wie eine Maschine, deren Zweck es wäre, das Individuum auf Ziele hinzuleiten, die ihm widerstreben.

Am Beginn jedes sozialen Fortschrittes steht eine Idee, die, aus den Tiefen der menschlichen Seele geboren, als wahr, gut und ausführbar begrüßt wird, während sie etwas Neues, ein Trugbild vielleicht darstellt und nicht etwas Erprobtes und lebensfähig Befundenes. Diese Idee wird als Wirklichkeit genommen, weil der Mensch den Ausdruck des Ideals darin sieht oder zu sehen glaubt.

Am Beginn jedes sozialen Fortschrittes steht: Glaube, Hoffnung, Liebe.

Das menschliche Gewissen und die menschliche Gesellschaft liefern der Wissenschaft die fruchtbarsten Prinzipien, die sie finden kann, um die Religionen zu erklären, denn in diesen beiden Sphären bekunden sich die religiösen Grundsätze am unmittelbarsten.

Zweiter Teil.

Die spiritualistische Richtung.

Erstes Kapitel.

Ritschl und der radikale Dualismus.

Den Systemen gegenüber, in denen die Idee der Wissenschaft herrscht, und die Religion nur in dem Maß und in dem Sinne Zulaß findet, als sie an die Wissenschaft angeschlossen werden kann, bietet uns die Geschichte der Philosophie unserer Zeit andere Systeme, wo im Gegenteil die Idee der Religion vorwiegt, und für die das Problem darin besteht, die Religion soviel als möglich in ihrer Unberührtheit zu erhalten gegenüber der Entwicklung der Wissenschaft, die hinfort nicht mehr zu ignorieren ist. Nach diesen Systemen entsteht die Religion durch sich selbst, auf die ihr eigenen Prinzipien gestützt. Nun die moderne Wissenschaft nicht nur den Anspruch auf die Herrschaft über die Dinge, sondern auch über die Geister und die Seelen erhebt, kann sich die Religion nicht mehr damit begnügen, zwischen sich und ihrer Nebenbuhlerin eine Scheidewand zu errichten, die sie voneinander abschließt. Das Jahrhundert, in dem wir leben, ist das der allgemeinen Prüfung und Vergleichung. Indem sie also ihre Rechte mit den genau bestimmten Rechten der Wissenschaft in Übereinstimmung zu bringen sucht, nötigenfalls dadurch, daß sie sich, ohne ihren Grundsatz zu ändern, den für berechtigt erkannten Forderungen anpaßt, bekundet die Religion ihre Lebenskraft und Entwicklungsfähigkeit. Durch das Einschließen

in ihre Formeln, ihre Sicherheit und ihre Rechte, ohne die Angriffe des Jahrhunderts zu beachten, könnte sie sich wohl einige Zeit hindurch Illusionen hingeben, würde sich aber doch trotz allem zu einem Hinsiechen verdammen, wie es das Los aller der Luft beraubten Pflanzen ist.

Diese Bestrebungen sind schon in einem System fühlbar, dessen historische Anfänge bis zu Kant und Schleiermacher zurückgehen, das aber, durch den bedeutenden Einfluß, den es zu Ende des vorigen Jahrhunderts hatte, und den es heute noch ausübt, in den Ideenkreis unserer Tage eindringt: das System, dessen Verkünder der deutsche Theologe Albrecht Ritschl war[1]).

I. Ritschls Lehre.

Die Hauptidee in Ritschls Lehre, die wir hier in ihrem Geist und ihren großen Zügen, mehr als in ihren bei ihren verschiedenen Vertretern merklich unterschiedenen Einzellehren betrachten müssen, ist, daß die Religion, um unverwundbar zu sein, und um sich wahrhaft zu verwirklichen, von allem, was nicht sie selbst ist, streng gereinigt werden muß; daß sie aber andererseits alles das vollständig enthalten muß, worüber wir verfügen, um sie in positiver Weise in ihrer ganzen Eigenart und Fülle zu entwickeln.

So, wie sie gewöhnlich gelehrt wird, ist die Religion mit Elementen untermischt, die ihr fremd sind und sie verderben.

Das erste dieser Elemente ist die Philosophie, die Metaphysik, die natürliche Theologie. Es kommt vor allem darauf an, endgültig mit dem Intellektualismus, mit der Scholastik zu brechen, die, von Luther aus dem religiösen Bewußtsein ausgetrieben, sich seither wieder darin eingenistet hat. Die Philosophie, die nur mit Abstraktem arbeitet und nur über Naturerscheinungen verfügt, kann nach ihrem Begriff das

1) Sein Hauptwerk: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 3. Bd, 1870—1874.

religiöse Element nicht erreichen, das Leben, Sein, übernatürliche Tätigkeit ist. Jede theoretische Erkenntnis, welcher Art sie auch sein möge, ist unfähig, den Gegenstand der Religion zu erfassen; denn die Fähigkeit zu erkennen ist, so wie sie im Menschen besteht, auf das Verständnis der Gesetze der Materie beschränkt, und hier handelt es sich um rein geistige Dinge. Die Religion kann nur Sache des Glaubens, nicht der Erkenntnis sein; sie mit philosophischen oder wissenschaftlichen Elementen untermischen, heißt sie verderben.

Das zweite schädliche Element, von dem die Religion befreit werden muß, ist die menschliche Autorität, die sie im Katholizismus beherrscht, und der auch gewisse Formen des Protestantismus, der Pietismus besonders, noch reichlich Platz lassen. Der Christ hat keinen anderen Herrn als Jesum Christum.

Es genügt aber nicht, die Religion zu reinigen; sie muß in ihrem ganzen Umfang verwirklicht werden. Schleiermacher hat eine Grundwahrheit ausgesprochen, als er erklärte, daß die Frömmigkeit weder eine Kenntnis noch eine Tätigkeit sei, sondern eine Richtung des Gefühls oder des unmittelbaren Bewußtseins. Man kann sich jedoch nicht an diesen sehr allgemeinen Grundsatz halten, da er nicht genügen würde, die speziell christliche systematische Theologie zu begründen, deren die Religion nicht entraten könnte, ohne sich in individuelle Meinungen aufzulösen. Das Gefühl muß durch allgemeine religiöse Wahrheiten genährt werden. Das eigentliche Werk Ritschls war, der philosophischen Vernunft und der Autorität nicht das unmittelbare religiöse Gefühl entgegenzustellen, sondern die religiöse Geschichte, das heißt die Offenbarung, so wie sie uns das objektive Studium im Evangelium und in der allgemeinen Geschichte der Menschheit zeigt.

Die wesentliche Rolle der inneren Veranlagung ist übrigens dadurch durchaus nicht verringert. In den Seelen, auf dem

Grunde der Herzen, im geistigen Leben und der geistigen Erfahrung, verwirklicht sich die Religion. Indem er eine Lehre seines Schülers Wilhelm Herrmann[1]) annimmt, kommt Ritschl sogar dazu, den Unterschied der metaphysischen und der religiösen Urteile auf den der Urteile der Existenz und des Wertes zurückzuführen und anzunehmen, daß, wenn das Evangelium wahr ist, es darum wahr ist, weil es im innersten Bewußtsein wert gehalten wird, wahr zu sein.

Gleichzeitig findet und erkennt aber das Gefühl nach Ritschl in der Bibel und in der allgemeinen Geschichte den konkreten Gehalt, den es nicht entbehren, und den es sich nicht selbst geben kann. Zum Beispiel empfindet das Herz das Gefühl der Sünde und das Verlangen nach Glückseligkeit. Diesen Empfindungen entspricht in der Offenbarung auf der einen Seite ein gerechter und zürnender, auf der anderen ein barmherziger Gott. In diesem Gott findet das religiöse Bewußtsein die Ursache von Eindrücken, die die natürlichen Gegenstände ihm nicht erklären. So wird das Gefühl, indem es seine Bedeutung und Grundlage in der Heiligen Schrift sucht, immer klarer, reicher und fester; es übersteigt das persönliche Ich und kann sich mit dem Gefühl anderer in einer Kirche vereinigen; es verwirklicht tatsächlich die Idee der Religion.

Auf diesem Grundsatze errichtete Ritschl sein vollständiges und geschlossenes System der Theologie, das die Dogmatik zwar in all ihren wesentlichen Teilen und all ihren Rechten aufrechthält, sie aber gleichzeitig von jeder Naturwissenschaft, von jeder Philosophie und von jeder rein menschlichen Einrichtung trennt. Dieses System besteht ausdrück-

1) Maurice Goguel: Wilhelm Herrmann et le problème religieux actuel. Paris 1905. — Auf den Begriff des Wertes ist die Lehre begründet, die Hoeffding in seinem kürzlich erschienenen Werk: „Religionsphilosophie" aufstellt. Die Religion, ist darin gesagt, hat in ihrem innersten Wesen nichts mit dem Gehalt, sondern mit der Wertung des Seins zu tun. Vgl. Titius: Religion und Naturwissenschaft 1904.

lich in einer genauen und logisch angeordneten Darlegung aller in der ursprünglichen christlichen Offenbarung eingeschlossenen Ideen; es ist wesentlich der geistige und ewige Inhalt des Evangeliums.

* * *

Die Art, wie Ritschl die Entwicklung des eigentlich religiösen Lebens im Schoß der menschlichen Seele sicherte, indem er dieses Leben gleichzeitig vor dem Eindringen der Wissenschaft zu schützen wußte, entsprach dem Zustand vieler Geister.

Kants Lehre hatte den Geist gewöhnt, über die Welt der Wissenschaft oder die eigentliche Natur eine andere Welt zu stellen, die der Freiheit oder des geistigen Lebens, die sich mit der sichtbaren Welt in keiner Weise berührte. Und gerade der Fortschritt der positiven Wissenschaften, die materialistischen und deterministischen Neigungen, die sie bei einer großen Anzahl ihrer Vertreter begünstigten, erweckte bei nachdenklichen Geistern die Sehnsucht, für den Gegenstand ihres Glaubens eine Zuflucht zu finden, die außerhalb des Bereiches dieser Wissenschaften läge.

Außerdem war die Geschichte, an die Ritschl sich hielt, im Laufe des 19. Jahrhunderts eine Wissenschaft ersten Ranges geworden, die in gewisser Weise den Naturwissenschaften entsprach; und sie stellte sich, in Übereinstimmung mit dem romantischen Geist, der selbst ihre Fortschritte begünstigt hatte, die Aufgabe, nicht mehr prinzipiell das allgemein Menschliche und Übereinstimmende zu erforschen, das den Erscheinungen der verschiedenen Epochen zugrunde liegt, sondern im Gegenteil das Verschiedene, Besondere, Charakteristische und Individuelle.

Und diese selbe Romantik verkörperte eine Steigerung des Gefühls und inneren Lebens, zeigte und entwickelte eine Geistesverfassung, die mit der spirituellen und mystischen Form der Religion ganz besonders harmonierte.

Das innere Christentum Alexander Vinets hatte schon mit seiner doppelten und doch ihrem Wesen nach einigen Grundlage, bestehend aus dem menschlichen Gewissen und der Person Christi, die Richtung eingeschlagen, in der ihm Ritschl folgen sollte; und die tiefen Spuren, die Vinets Lehre hinterlassen hat, sind noch heute sichtbar.

Es ist also natürlich, daß Ritschls Richtung sich in ihren allgemeinen Zügen in unsern Tagen bei vielen religiösen Geistern wiederfindet. In Deutschland besonders lebt eine ganze Schule von Theologen von dem Gedanken Ritschls, den sie im Prinzip aufrechterhält, während sie ihn in seinen einzelnen Bestimmungen umgestaltet.

Eine der ernstesten Schwierigkeiten, die Ritschls Lehre mit sich bringt, ist die, die Wilhelm Herrmann, ein hervorragender Schüler des Meisters, hervorgehoben hat. Nach Ritschl muß sich das religiöse Bewußtsein in den Formeln der Heiligen Schrift erfassen oder wiederfinden lassen. Aber die theologischen Formeln, die wir bei Paulus zum Beispiel finden, stellen religiöse Erfahrungen dar, die ihm eigentümlich sind, und die wir selbst wahrscheinlich nicht gemacht haben. Wie könnten wir also diese Formeln annehmen? In unserem Munde wären sie kein Glaubensakt, sondern ein mechanischer und heuchlerischer Kultus.

In diesem Einwurf finden wir anscheinend die Schwierigkeit wieder, die die Reformation selbst ihren Jüngern hinterlassen hat. Die Reformation hat historisch in dem zufälligen Zusammentreffen der beiden folgenden Erscheinungen bestanden: der Steigerung des inneren Glaubens, die aus der Entwicklung des Mystizismus im Mittelalter folgte, und der Rückkehr zu den alten Texten und Denkmälern in ihrer ursprünglichen Reinheit, die das Werk der Humanisten der Renaissance ist. Aus diesen beiden verschiedenartigen Grundsätzen eine zusammenhängende Lehre zu machen, war die Sorge der protestantischen Seele.

Die Lösung, die Herrmann vorschlägt, besteht darin, zwei

Dinge zu trennen, die bei Ritschl eng vereinigt sind: die Grundlage und den Inhalt des Glaubens.

Die Grundlage, der eigentliche Glaube, ist absolut notwendig und in allen Gewissen identisch. Es genügt, den dazu gehörigen Teil der Offenbarung treu darzustellen, damit er unmittelbar von jeder aufrichtigen Seele empfunden werde.

Aber der besondere Inhalt des Glaubens, die feststehende Form des Dogmas, stellt eine bestimmtere Erfahrung dar, die bei den einzelnen verschieden sein kann. Dieser Inhalt könnte also ganz rechtmäßiger Weise den verschiedenen Erfahrungen entsprechend auf verschiedene Arten ausgedrückt werden. Die Betrachtung des inneren Lebens Jesu bringt zum Beispiel in der menschlichen Seele einen derartigen Eindruck hervor, daß sie durch eine moralische Notwendigkeit gezwungen ist, an Jesus zu glauben. Aber die besondere Idee einer durch Christi Tod vollzogenen, stellvertretenden Sühne ist nur ein zufälliger Ausdruck der versöhnenden Wirkung Christi in uns und kann möglicherweise nicht mit der religiösen Erfahrung aller Seelen übereinstimmen.

* * *

In Frankreich hat sich ein bedeutender Theologe, Auguste Sabatier, auf einen Standpunkt gestellt, der an denjenigen Ritschls erinnert. In dem Streben, jeder Einmischung der physikalischen Wissenschaften zu entgehen und der Religion ihre vollkommene Unabhängigkeit und Selbständigkeit zu sichern, ohne dabei die Wissenschaft auch nur um das geringste Entgegenkommen anzugehen, sucht Auguste Sabatier für die Religion das allertiefste Heiligtum, das soweit als möglich entfernt ist von allen sichtbaren und fühlbaren Dingen, die von der Wissenschaft abhängen. Die Religion geht, wie er meint, aus der Herzensangst hervor, die die Seele des Menschen zerreißt, wenn er die doppelte Natur, die niedere und die höhere, die in ihm ist, betrachtet

und den Einfluß, den seine schlechtere Seite auf seine bessere ausübt. Aus dieser Herzensangst errettet uns die Religion, nicht dadurch, daß sie uns zu neuen Kenntnissen verhilft, sondern dadurch, daß sie uns durch einen Akt des Vertrauens oder Glaubens mit dem allmächtigen und allguten Prinzip vereint, aus dem unser Sein seine Existenz schöpft.

Was ist also die Religion? Sie ist das Gebet des Herzens, sie ist die Erlösung.

Diese Erlösung ist ein Wunder, sie ist das Wunder. Wie vollzieht sie sich? Der Christ braucht das nicht zu wissen. Die Naturgesetze in ihrer Unveränderlichkeit, wie sie uns die Wissenschaft lehrt, werden für das christliche Bewußtsein zum Ausdruck des göttlichen Willens.

Um das religiöse Leben leben zu können, bedarf ich dreier Dinge, und nur der drei: die wahre und tätige Gegenwart Gottes in mir; die Erhörung des Gebets; die Freiheit der Hoffnung. Diese drei Dinge sind von der gegenwärtigen Wissenschaft nicht berührt, und können es, wie es scheint, von keiner Wissenschaft je werden.

Wenn ich nun diese Grundideen entwickeln und die Religion soviel als möglich in mir verwirklichen will — und wie könnte ich das nicht wollen, wenn ich nur den Einflüsterungen meines Herzens Gehör schenke —, so könnte ich, obwohl mich vieles dazu veranlassen möchte, mich nicht an die Philosophie oder die Autorität wenden. Die Philosophie, ein Gebäude aus Abstraktionen, bedeutet nichts dem lebhaften Gefühl gegenüber, das von selbst in mir aufsprießt. Sie kann mir nur ganz verstandesmäßige Systeme bieten, die mich nicht berühren und mich wahrscheinlich in Widerstreit zur Wissenschaft bringen würden. Die Autorität irgendeiner Macht andererseits, und sei es die einer mächtigen Kirche, kann in meiner Seele nicht das schaffen, was sie verlangt: eine innere, freie und persönliche Bekehrung.

Wessen ich bedarf, um in mir die Religion zu entwickeln, das ist das Beispiel und der Einfluß der schon verwirklichten Religion. Das eine sowohl wie das andere finde ich in der Person Christi, wie sie sich mir im Evangelium darstellt. Jesus fühlte sich Gott gegenüber in einem Sohnesverhältnis. Als Mensch lehrt und zeigt er uns, daß die Menschen Gottes Kinder sind und fähig, sich mit ihm zu vereinen. Sein Glaube ist der Ort, wo wir durch ihn mit dem Vater aller verkehren können. Das Christentum ist also die absolute und endgültige Religion der Menschheit.

Muß man darüber hinausgehen und die Dogmen, die diese unaussprechlichen Mysterien der Einbildungskraft und den Sinnen übermitteln, in einer genauen und bindenden Weise festlegen? Der Katholizismus bemüht sich, es zu tun, und ihm folgt der scholastische Protestantismus. Aber diese materiellen Zutaten verursachen die Zwistigkeiten, die man sich täglich neu zwischen der Wissenschaft und der Religion erheben sieht; und außerdem sind sie der Frömmigkeit nicht nötig, die sie sogar in Gefahr bringen, irre zu gehen.

Die katholische Religion umfaßt drei Elemente: den Glauben, das Dogma, die Autorität. Der Protestantismus hat in seinem Bemühen, das Christentum in seiner ursprünglichen Reinheit wiederherzustellen, die Autorität, als einen rein materiellen und politischen Grundsatz unterdrückt; er hat aber das Dogma bestehen lassen. Die Zeit ist gekommen, wo auch das Dogma, soweit es Gegenstand obligatorischen Glaubens ist, wegfallen muß. Das vorzüglichste religiöse Element ist der Glaube. Da, wo Glaube ist, ist Religion. Was man Dogma nennt, ist nur eine symbolische, immer unangemessene, immer wandelbare Interpretation des Unaussprechlichen im religiösen Bewußtsein.

Jede religiöse Erkenntnis ist notwendig und ausschließlich symbolisch, da sich das Mysterium nur durch Symbole ausdrücken läßt.

Der Glaube und sein Gegenstand: auf diese Unterscheidung kommt es an. Der erstere allein ist wesentlich, der zweite ist eine Folge und ein zufälliger Ausdruck des ersten.

II. Der Wert von Ritschls Lehre.

Die Ideen Ritschls und seiner Schüler sind heute sowohl in den theologischen Schulen wie auch in der Gesellschaft als Richtung des religiösen Denkens sehr verbreitet. Zahlreich sind die Geister, die dazu neigen, die Religion ausschließlich oder hauptsächlich in das Gefühl, in das innere Leben, in die geistige Vereinigung der Seelen in Gott zu legen und jene Lehren in den Hintergrund zu drängen oder auch ganz zu entfernen, die darauf abzielen, einen Gegenstand theoretischer Kenntnis daraus zu machen, und die sie eben dadurch in Gefahr bringen, mit Kenntnissen einer anderen Art, mit den wissenschaftlichen Kenntnissen, in Konflikt zu geraten. Die Unterscheidung zwischen dem Glauben und den Bekenntnissen, der dem zwischen dem Geist und dem Buchstaben, zwischen der Seele und dem Körper, dem Gedanken und der Rede, der Idee und der Form gleichgestellt wird, steht heute sehr in Gunst. Sie erlaubt vielen Geistern, die die Religion verwerfen würden, wenn sie mit den Dogmen, die sie abstoßen, identifiziert würde, ihr in einem Punkte treu zu bleiben, der, ihrer Meinung nach, die Hauptsache ist.

Und man kann nicht leugnen, daß Ritschls Standpunkt große Vorteile bietet.

Da der Theologe a priori alles, was Wissenschaft, Theorie, Erkenntnis ist, als der Religion fremd ausschaltet, so fürchtet er nicht mehr, daß die Wissenschaft je seine Freiheit stören könne. Er lebt in einem Gebiet, das nach seiner Definition mit dem wissenschaftlichen Gebiet nichts gemein hat; wie könnte er jemals der Wissenschaft auf seinem Weg begegnen? Die Wissenschaft beobachtet und verbindet die

äußeren Erscheinungen der Dinge. Der fromme Mensch lebt in Gott und in der Seele seiner Brüder. Er fühlt die Wirkung Gottes in sich, und unter dieser Wirkung betet, liebt und hofft er. Die Wissenschaft hat keine Gewalt über diese Erscheinungen; sie gehören einer anderen Welt an als die, welche sie studiert. Die Wissenschaft sucht Kenntnisse, und diese Erscheinungen sind Realitäten. Wie könnten Kenntnisse es verhindern, daß Realitäten bestehen?

Wenn die Religion, in diesem streng spiritualistischen Sinne aufgefaßt, jeden Zusammenstoß mit der Wissenschaft vermeidet, so wäre es doch, nach den Theologen, von denen wir sprechen, unrichtig, zu behaupten, es geschähe dadurch, daß sie sich herabsetze und sich unendlich klein mache, um dem Gegner keinerlei Angriffspunkte zu bieten. Für den Gelehrten, der nur mit materiellen Realitäten zu tun hat, ist das rein Spirituelle vielleicht ein Nichts. In diesem Nichts findet aber der religiöse Mensch sein Alles.

„In deinem Nichts hoff' ich das All zu finden"

sagt Faust zu Mephistopheles.

Und zunächst findet er darin die Selbständigkeit, die Unabhängigkeit, die Freiheit. Das Göttliche ist nur ein Wort, wenn es von der Natur und von der Wissenschaft bedingt ist. Wenn es sein soll, so muß es wirklich Anfang, Initiative, Schöpfung sein. Die Lehre von der freien und scheinbar willkürlichen Gnade bedeutet gerade, daß die göttliche Wirkung nicht durch die Dinge bestimmt werden kann, da diese nur durch sie bestehen, daß sie vielmehr nur von sich selbst abhängt, das heißt vollkommen frei ist.

Es ist nicht richtig, zu sagen, daß die Religion, von der sichtbaren Welt verbannt, dadurch gerade in das Gefühl verwiesen und auf die Gegenstände beschränkt ist, die das Gefühl betreffen. An der Quelle des bewußten und moralischen Lebens errichtet, ist sie vielmehr allmächtig, das ganze Leben anzuregen und zu bestimmen.

Und die Erfahrung zeigt uns, daß das innere religiöse Leben, der sogenannte Mystizismus, eine Realität von eigenartiger Fülle und Macht ist. Die Gemeinschaft mit Gott ist nicht nur eine Quelle starker oder zarter, geheimer oder nach außen wirkender Gemütsbewegungen. Sie macht den Menschen, der Glauben und Willen hat, der unfähig ist, sein Gewissen zu entehren, bereit, allem Trotz zu bieten, um das auszuführen, was Gott befiehlt. Gottvertrauen haben heißt Selbstvertrauen haben.

Der Mystiker, für den nur die Wissenschaft an die gegebenen Dinge gefesselt ist, wendet sich entschlossen der Praxis und der Zukunft zu. Das Zurückziehen der Seele in sich selbst, das Bestreben, Gott in sich zu finden, ist tatsächlich nur der erste Schritt des mystischen Lebens. Gott ist keine Abstraktion; er ist das Prinzip der Dinge wie der Seelen. Wer Gott gehört, will die Welt ändern, um sie ihrem Grunde näher zu bringen; und der Mystiker wird sich als handelnder Mensch offenbaren. Wer könnte, angesichts seiner Entschlossenheit, seiner Energie, Aufopferung, Begeisterung und unbeugsamen Ausdauer, die Wirklichkeit dieser Gefühle leugnen und sein inneres Leben für einen gleichgültigen Traum halten?

* * *

So wird sich die Religion, im Ritschlschen Sinne aufgefaßt, nicht nur nicht an dem Widerspruch der Wissenschaft stoßen, sondern sie wird sich auch nach ihrem eigenen Geist frei und wirksam entwickeln können. Ist damit gesagt, das Ritschls Standpunkt dem Geist vollständige Genugtuung gibt?

Zunächst ist es unmöglich, den Umgestaltungen gegenüber die Augen zu verschließen, die dieser Standpunkt in Ritschls Schule selbst durch die Fortschritte der Erkenntnis und der Reflexionen erleiden mußte. In Wahrheit lag ein doppeltes Prinzip zugrunde. Es war einerseits das Gefühl,

die innere Erfahrung, das Bewußtsein der Beziehung des Menschen zu Gott; andererseits die Geschichte, die Bibel, die Offenbarung. Gewiß waren die geoffenbarten Wahrheiten nicht als rationale Erkenntnisse aufgenommen worden. Sie waren nicht, noch konnten sie je Erkenntnisse im eigentlichen Sinn des Wortes werden. Wenn sie in ein System zusammengefaßt werden konnten und sollten, so mußte das von einem rein formalen Gesichtspunkt aus, durch eine ausschließlich logische Arbeit geschehen, die definiert und ordnet, die aber aus sich selbst nicht beweist. Der Grund, diese geoffenbarten Wahrheiten anzuerkennen, war ein durchaus praktischer; es war die Übereinstimmung dieser Wahrheiten mit den Bedürfnissen des religiösen Bewußtseins, der Wert, den sie für den Menschen haben, die Macht und Freude, die sie der menschlichen Seele verleihen. Diese Offenbarung war und blieb dennoch ein objektives Prinzip, das dazu bestimmt war, das Bewußtsein der verschiedenen Individuen zu leiten und zu vereinigen.

Wie läßt sie sich bei dieser Auffassung rechtfertigen? Kann ich, wirft Herrmann ein, wenn meine persönliche Erfahrung für mich das einzige Kriterium der Wahrheit sein soll, darauf angewiesen sein, an Tatsachen zu glauben, die von anderen gelebt sein können, von einem Paulus, einem Augustinus, einem Luther, die ich aber selbst nicht erfahren habe?

Und noch eins. Zur Zeit als Ritschl nachzudenken begann, konnte noch das Prinzip des Kanons der Heiligen Schrift aufrecht erhalten werden. Inzwischen ist es durch die Fortschritte der Kritik umgestürzt worden. Die Schrift bietet dem Glauben nicht mehr die gewisse Grundlage, die man in ihr zu finden geglaubt hatte. Und Auguste Sabatier geht so weit, zu sagen, daß, wenn man das Bedürfnis nach einer unfehlbaren Autorität hat, man diese nicht mehr mit den Protestanten im unsicheren und starren Buchstaben der Bibel suchen muß, sondern wie die Katholiken

in dem lenkbaren und freien Verstand einer lebendigen Person.

Da diese Lösung dem Prinzip Ritschls völlig entgegengesetzt war, gelangte die Schule dazu, mehr und mehr das objektive Element dem subjektiven, die Offenbarung dem Glauben zu opfern. Herrmann will keine andere Grundlage des Glaubens mehr, als den Eindruck, den der einzelne empfindet, wenn er das innere Leben Jesu betrachtet. Der zornige und der barmherzige Gott der Bibel, der unserem doppelten Gefühl der Sünde und der Erlösung entspricht, sind ihm in keiner Weise mehr Wirklichkeiten an sich oder Ursachen unseres Seelenzustandes. Die Zustände unserer Seele sind die einzigen gewissen Realitäten; die göttliche Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sind nur mehr oder weniger subjektive Ausdrücke dafür. Alles, was nicht unmittelbar persönlicher Glaube ist, ist nur symbolische Ausdrucksweise dieses Glaubens. Fort mit den Dogmen, mit der Kirche im hergebrachten Sinne des Wortes. Das Individuum kann nicht mehr aus sich selbst heraus. Es sieht in den Dogmen Sinnbilder, die es nach seiner persönlichen Erfahrung auslegt; eine Kirche ist ihm eine Gruppe von Menschen, die sich in dem Gedanken vereinen, jedes obligatorische Bekenntnis zu verwerfen.

Die Klippe dieses Systems ist leicht ersichtlich; es ist ein haltloser Subjektivismus.

Pfleiderer wirft Herrmann vor, den Gegenstand der Religion zu einem rein imaginären zu machen. Gott ganz aus dem Felde unserer Erkenntnis heraus zu verlegen, heißt soviel als in ihm nur den Gegenstand unserer Sehnsucht sehen. Das heißt, Gottes Existenz behaupten, nur aus dem Grunde, weil der Glaube an Gott wohltuend, tröstend und ermutigend ist, ohne sich zu fragen, ob dieser Glaube nicht den Lehren der Wissenschaft widerspricht. Ein derartiger Glaube ist außerstande, zu beweisen, daß er nicht eine rein subjektive Illusion ist.

Und wenn man die Methode der Reinigung, die Ritschl predigt, immer gründlicher anwendet, wenn man sich bemüht, alles das vom religiösen Bewußtsein abzustreifen, was nicht unmittelbar aus dem Subjekt selbst hervorgeht, so muß man unfehlbar damit endigen, alles auszuschalten, was seine Glaubenssätze in seinen eigenen Augen rechtfertigt; denn eine Rechtfertigung ist ein Grund, der die subjektive und rohe Tatsache überschreitet, durch einen Zug des Universellen und Notwendigen, mit anderen Worten: des Objektiven.

Was ist nun wenigstens jener Glaube, der sich den Dogmen und Institutionen gegenüber, deren Stütze er verachtet, erhebt und ausruft: Ich allein, und damit genug! Das ist, nach der Definition, der ganz nackte Glaube ohne irgendeine anführbare Bestimmung. Jeder Ausdruck dieses Glaubens, der unter den Verstand oder die Sprache fällt, ist in diesem System nur ein Versuch des einzelnen, um sich selbst das, was er empfindet, dadurch vorzustellen und zu erklären, daß er es mit den Gegenständen verbindet, die als außerhalb von ihm bestehend angesehen werden.

Wie soll man in diesem, von allem verstandesmäßigen Inhalt abgetrennten Glauben etwas anderes als eine Abstraktion, eine leere Form, ein Wort, ein Nichts erblicken? Es ist nur zu leicht, einzuwenden, daß man mit derselben Wärme und derselben Überzeugung an erhabene wie an abscheuliche Dinge glauben kann, und daß, wenn der Glaube an sich schon genügte, die Religion zu kennzeichnen, jeder Fanatiker ein religiöser Mensch wäre, so gut wie Paulus oder Augustinus. Auch begnügt man sich tatsächlich nicht mit dem Glauben. Man setzt mehr oder weniger stillschweigend voraus, daß dieser Glaube notwendigerweise der Glaube an Jesus Christus sein müsse. Man beruft sich auf das Gewissen, aber man fügt hinzu oder man versteht darunter, daß es sich um das christliche Gewissen handelt. Man verbindet trotz allem mit dem Glauben ein objektives

oder intellektuelles Element, das man tatsächlich nicht entbehren kann, wenn man ein positives Prinzip von einiger Bedeutung erhalten will.

Wenn man dem religiösen Bewußtsein, dem Glauben, der Liebe ihren ganzen Wert zusichern will, ohne in einen abstrakten und leeren Subjektivismus zu verfallen, so darf man in Wirklichkeit keine negative Reinigung, keine Verstümmelung und Zersetzung ohne Grenzen damit vornehmen. Vielmehr muß der Gegenstand bereichert, vergrößert und soviel als möglich zum Sein und Universellen erhoben werden. Die Methode, die befolgt werden muß, um den rein theoretischen Gesichtspunkt des abstrakten Verstandes zu überschreiten, besteht darin, alle Hilfsquellen des mit dem Leben vereinigten Verstandes zu benutzen und nicht einen außerhalb des Verstandes gelegenen Gesichtspunkt aufzusuchen. Anstatt sich immer weiter außen eine Zuflucht vor den Angriffen der Wissenschaft und der Vernunft zu bereiten, müßte man sich diese Wissenschaft soweit als irgend möglich aneignen, der Vernunft jede ihr mögliche Entwicklung zusichern und aus all diesem Werkzeuge zur Verwirklichung idealer Ziele bereiten.

Ist es übrigens auch ganz gewiß, daß Ritschl und seine Schüler dadurch, daß sie sich in das Innerste des Gewissens, des Gefühls, der religiösen Gemütsbewegung zurückziehen, sich tatsächlich sicherstellen vor den Angriffen der Wissenschaft?

Sie folgern auf Grund der Hypothese einer Wissenschaft, die sich nur mit den physischen Erscheinungen beschäftigt und nicht daran denkt, ein Band zwischen diesen und den moralischen Erscheinungen zu knüpfen. Zum wenigsten nehmen sie an, daß es eine Klasse von Erscheinungen, Bewegungen, Seeleneindrücken gibt, die nicht unter die Angriffe der Wissenschaft fällt noch fallen kann. Sie reden wie von zwei getrennten Gebieten von der äußeren und der inneren Welt, von den Dingen und dem Bewußtsein. Hierauf

beruht im letzten Grunde ihre Lehre. Sie stellen sich das Bewußtsein als eine Sphäre vor, in die keine natürliche Kraft eindringen kann, und an deren Erforschung die Wissenschaft ebensowenig denkt, als sie die Mittel dazu hätte.

Aber diese Gegenüberstellung des Äußeren und Inneren der Begriff einer der Wissenschaft unzugänglichen Sphäre der Seele sind nur Sinnbilder, und zwar Sinnbilder, die dem Zustand unserer Erkenntnis nicht mehr entsprechen.

Die Wissenschaft hat sich allerdings lange Zeit hindurch nur die Erscheinungen der materiellen Welt anzueignen gesucht. Sie überließ der Metaphysik oder der Literatur die Erscheinungen moralischer Art. So ist es aber heute nicht mehr. Da die Wissenschaft seit Descartes mehr und mehr die Wirksamkeit der Ordnung und Methode in den wissenschaftlichen Arbeiten und die Beziehungen der verschiedenen Kenntnisse zueinander erprobt hat, so glaubt sie sich jetzt imstande, ausnahmslos an das Studium jeder Art von Erscheinungen herantreten zu können. So unerreichbar auch eine Gemütsbewegung erscheinen, so tief, verborgen und geheimnisvoll sie auch für den Theologen sein mag, sie ist etwas Wirkliches, Gegebenes und Beobachtbares; sie ist also eine Erscheinung, die notwendig und gesetzmäßig mit den anderen Erscheinungen verbunden ist. Vergebens versichert der Gläubige, daß sein Glaube, sein Gebet, das Gefühl der Vereinigung mit Gott rein geistige Daseinsformen sind ohne jede Beziehung zu den materiellen Dingen. Es genügt, daß sie unter das Bewußtsein fallen, um die Wissenschaft zu beschäftigen; denn diese bemüht sich hinfort besonders, unter anderem die Entstehung aller und jeder Zustände des Bewußtseins zu erklären; und sie verfügt über Methoden, die ihr erlauben, nach und nach das Innere auf das Äußere, das Geheimnisvolle auf das Erkennbare, das Subjektive auf das Objektive zurückzuführen.

Mit einem Wort, es ist unmöglich, eine Zuflucht zu finden, wo man sicher ist, von der Wissenschaft nicht erreicht zu werden, wenn man sich nicht zum voraus gefragt hat, was die Wissenschaft ist, welches ihr Bereich ist und ob ihr Grenzen gesteckt sind. Dies ist ein Problem, das nicht nur oberflächlich behandelt und durch einige allgemeine philosophische Betrachtungen gelöst werden darf, das vielmehr ganz besonders und vom Standpunkt der Wissenschaft selbst aus geprüft werden muß.

Zweites Kapitel.

Die Religion und die Grenzen der Wissenschaft.

Die dogmatische und kritische Auffassung der Wissenschaft.

Wer einen von der sichtbaren Wirklichkeit unendlich weit entfernten, in den tiefsten Tiefen des Bewußtseins verborgenen Winkel sucht, um ihn zum Heiligtum der Religion zu machen, gehorcht darin vor allem der Furcht, mit der Wissenschaft auf gemeinsamem Boden zusammenzutreffen, wo diese ihr vielleicht das Daseinsrecht streitig machen könnte. Er will sich lieber dem Kampfe entziehen, als sich der Gefahr aussetzen, besiegt zu werden. Viele geistreiche Menschen, sogar unter den Gelehrten, fragen sich, ob diese Furcht nicht übertrieben ist, ob die Wissenschaft, in der Nähe gesehen und in ihrer konkreten Form betrachtet, nicht tatsächlich der freien religiösen Entwicklung günstiger gegenübersteht als gewisse Theorien behaupten, die mehr philosophisch als wissenschaftlich beeinflußt sind.

In dieser Beziehung ist es wichtig, die Wandlung zu betrachten, die sich in unserer Zeit in der Idee der Wissenschaft vollzogen hat. Noch vor kurzem war die Wissenschaft die absolute Erkenntnis der Natur der Dinge. Sie war das sichere und bestimmte Wissen, im Gegenstatz zu dem veränderlichen und individuellen Glauben, und stolz auf die Eroberungen, die sie der Entdeckung ihres wahren Prinzips verdankte, sah sie keine Grenzen in ihrem Bereiche und ihren Rechten. Es war, im Ganzen genommen, die antike Metaphysik mit ihrem Anspruch auf vollkommene

Erkenntnis in die Welt der Erfahrung übertragen. Zum Unterschied von den ästhetisch-rationalen Systemen eines Plato und Aristoteles war es aber eine Metaphysik, die vom Prinzip der Dinge alles das ausschloß, was an den Verstand und die menschliche Freiheit erinnerte, um nur materielle und mechanische Elemente anzunehmen.

Einer derartigen Wissenschaft gegenüber ist es natürlich, daß sich die Religion, wenn sie unangefochten bleiben wollte, auf ein Gebiet zurückzog, wo jedes Zusammentreffen unmöglich war.

Ist es aber nicht berechtigt, zu sagen, daß die Auffassung der Wissenschaft als absolutes und unbegrenztes Wissen sich nicht erhalten hat, und daß sich die heutige Wissenschaft eine ganz andere Idee von ihrer Bedeutung macht? Ist es darum nicht am Platz, sich aufs neue zu fragen, in welchem Maße sich die Wissenschaft in Wirklichkeit dem Bestehen der Religion entgegenstellt?

I. Verteidigung der Religion, gegründet auf die Grenzen der Wissenschaft.

Nach langem Herumtasten hat die Wissenschaft endlich ihre Methode festgelegt durch eine Art natürlicher Zuchtwahl. Sie hat sich dazu entschlossen, sich auf die Erfahrung und ausschließlich auf diese zu begründen. Allerdings handelt es sich auch darum, die Tatsachen, nachdem man sie festgestellt hat, zusammenzufassen, zu klassifizieren, aufeinander zurückzuführen und zu systematisieren. Aber auch diese logische Arbeit muß die Erfahrung zum Führer und zur Kontrolle haben.

Durch die Annahme dieser Forschungsmethode hat sich die Wissenschaft ungeheuer wichtige Vorteile gesichert. Sie erfaßte endlich das Wirkliche, das zu erreichen sie nie sicher war, solange sie sich noch darauf beschränkte, die Begriffe, die die Dinge im Geist der Menschen hervor-

bringen, zu analysieren und zu kombinieren. Sie gelangt zu Kenntnissen, die ihrem Wesen nach praktisch nutzbar sind, da das Experiment dem Menschen das Mittel gibt, die Natur dazu zu bringen, daß sie sich wiederholt. Sie entrinnt der ewigen Ungewißheit und der unendlichen Verschiedenheit der Meinungen. Sie drängt sich allen Intelligenzen auf, und alle ihre Errungenschaften sind in einem Sinne endgültig.

Aber diese Vorzüge haben, wie man bemerken wird, als Gegengewicht eine Begrenzung ihrer Ausdehnung und ihres philosophischen Wertes, die sehr gewichtige Folgen hat.

Die berühmte Rede du Bois-Reymonds, die mit *Ignorabimus* schließt, hat seit 1880 nicht aufgehört, die Geister zu beunruhigen. Von den sieben Rätseln, die er aufgab, sind vier wenigstens, sagte er, für alle Zeiten unauflösbar: das Wesen der Materie und der Kraft, der Ursprung der Bewegung, der Ursprung der einfachen Empfindung und die Freiheit des Willens.

Die Ursache davon ist, daß diese vier Probleme nicht im Bereiche des Experimentes liegen. So ausgedehnt man es auch annehmen mag, so kann das Experiment doch weder die ersten Anfänge noch die letzten Ziele erreichen. Nicht nur wird es niemals in der Zeit eine erste oder letzte Erscheinung erfassen können, die ohne Zweifel nur eine Fiktion ist; es ist aber auch immer fraglich, in welchem Maße die konstanten Folgen, die es feststellt, genügen, das Auftreten der Erscheinungen zu erklären. Das Sein spielt sich nur darum nach Gesetzen ab, weil es in sich eine bestimmte Natur hat. Welches ist diese Natur? Ist sie unabänderlich? Warum ist sie auf diese Art bestimmt und nicht auf eine andere? An welches vorhergehende Glied ist sie anzuschließen, um ihr eine experimentelle Erklärung zu geben? Diese Fragen bilden für die Wissenschaft einen Circulus vitiosus und sind also unüberwindlich. Das Experiment stellt die Gesetze oder die verhältnismäßig konstanten Be-

ziehungen zwischen den Erscheinungen fest, aber es hat keinerlei Mittel, zu ergründen, ob diese Gesetze nicht selbst nur Tatsachen sind oder ob sie von einer unabänderlichen Natur abhängen, die die Tatsachen beherrscht.

Beschränkt in ihrer Ausdehnung, ist die Wissenschaft ebenso in der Tiefe begrenzt. Die Erscheinung kann, so wie sie sie auffaßt, nicht mit dem Sein identifiziert werden. Sie von ihren subjektiven und individuellen Elementen zu entkleiden, gelingt ihr nur dadurch, daß sie sie in Beziehungen, Maße und Gesetze auflöst. Während aber die Auffassung des Gesetzes als Band zweier Erscheinungen, so sonderbar sie vom Standpunkt der Vernunft aus erscheinen mag, wenigstens klar ist für die Einbildungskraft, die sich leicht zwei durch einen Faden miteinander verbundene Gegenstände vorstellen kann, ist die Hypothese der Verbindungen, die vor ihren Gliedern bestehen, ein nicht vorstellbarer Gedanke, in der der menschliche Verstand nur das Symbol einer Sache sehen kann, die er nicht begreift. Und wenn die Wissenschaft die einmütige Zustimmung der Intelligenzen um so eher erhält, je mehr sie von dem Begriff des Stoffes und des Elements absieht, um sich an den der Beziehungen zu halten, so ist das gleichzeitig ein Gefühl, das sich allen Geistern aufdrängt, daß diese Wissenschaft nicht die adäquate Darstellung des Seins ist, sondern eine gewisse Art, es aufzufassen, und daß gerade in den Formen, die sie ausschalten mußte, um zu der Objektivität zu gelangen, die sie im Auge hatte, irgendein Prinzip der Wirklichkeit enthalten sein muß.

Sind die Grenzen der Wissenschaft offenkundig in theoretischer Beziehung, noch augenfälliger sind sie in praktischer.

Das praktische Leben des Menschen, eines vernünftigen Lebewesens, hat als Bedingung die Ziele, die der Mensch sich setzt, weil er sie für wünschenswert, gut und pflichtgemäß hält. Der Wissenschaft ist es unmöglich, dem

OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Menschen hinsichtlich irgendeines Zieles Gründe anzugeben, die genügen, es ihn aufsuchen zu lassen. Die Wissenschaft lehrt, daß der Gebrauch eines gewissen Mittels zu einem gewissen Resultat führt. Das interessiert mich nur, wenn ich beschlossen habe, dieses Resultat zu erreichen. Die Wissenschaft belehrt mich, daß viele Menschen einen bestimmten Zweck für wünschenswert, gut und pflichtgemäß halten. Folgt daraus, daß ich denken muß wie sie? Hat man nie gesehen, daß es gut war, daß ein Mensch anders gedacht hat als die anderen? Und verdanken die, die man als höherstehend bewundert, diese Überlegenheit der unmittelbaren Annahme der überkommenen Meinungen? Die Wissenschaft stellt Tatsachen fest, zeigt uns als Tatsachen alles, was sie uns lehrt. Wenn ich aber meiner Vernunft gemäß handeln will, muß ich mir einen Gegenstand nicht als Tatsache, sondern als Endzweck vorstellen, das heißt als ein Ding, das zwar möglicherweise nicht sein wird, das aber zu sein verdient. Menschlich handeln heißt also annehmen, daß die Wissenschaft nicht alles ist, heißt den Worten: gut, nützlich, wünschenswert, schön und pflichtgemäß einen praktischen Sinn beilegen, den die Wissenschaft nicht kennt.

Könnte man hier einwerfen, daß die Wissenschaft gerade diese Begriffe dadurch erklärt, daß sie sie auf Gefühle, Gewohnheiten, Überlieferungen und schließlich auf Illusionen der Einbildungskraft zurückführt? Eine solche Erklärung ist, wenn sie recht hat, nichts anderes als die Vernichtung von dem, was wir praktisches, vernünftiges, menschliches Leben nennen. Solange das menschliche Leben besteht, liegt in ihm der Widerspruch gegen diese Erklärung. Die Praxis überschreitet, wenn sie besteht, die Grenzen der Wissenschaft.

Das soziale Leben besonders kann sich nicht mit den Angaben der Wissenschaft begnügen. Es bedarf, um erhaben und fruchtbar zu sein, der Hingabe des einzelnen,

seines Glaubens an die menschlichen Gesetze, an das allgemeine Interesse, an die Gerechtigkeit, seiner Treue gegen die Vergangenheit und seines Eifers für das Wohl kommender Geschlechter. Es verlangt seinen Gehorsam, seine Selbstverleugnung, nötigenfalls sein Leben. Nie wird aber die Wissenschaft, was auch die sagen mögen, die sie mit dem Gelehrten verwechseln, dem Menschen Beweisgründe liefern können, sich unterzuordnen und sich aufzuopfern. Nicht einmal das Beispiel der Tiere, von denen viele sich aufopfern, viele aber auch einander auffressen, genügt, den denkenden Menschen zu überzeugen; denn gerade dank seines Verstandes bestreitet er die Rechtmäßigkeit der Regel, die man ihm auferlegt, und es gelingt ihm nur zu gut, zu verhindern, daß das Unrecht, das er der Gesellschaft zufügt, auf ihn selbst zurückfällt. Wie soll die Wissenschaft, die nur die Tatsachen kennt, ein Wesen, bei dem der Egoismus die Hingebung überwiegt, davon überzeugen, daß es das Verhältnis umkehren und sich einer guten Sache widmen soll, die es nicht berührt? Soll sie versuchen, zu beweisen, daß die Anlage zur Aufopferung tatsächlich im Gewissen jedes einzelnen besteht, wie ein unbewußter Widerhall des Einflusses der Gesellschaft auf ihre Glieder? Aber die Aufopferung muß sich für freiwillig halten, um zu entstehen. Und soweit die Menschen sich der Gesellschaft opfern, werden sie es tun, weil sie sich für Persönlichkeiten halten und nicht für mechanische Erzeugnisse der sozialen Organisation.

So erscheint also die moderne experimentelle Wissenschaft, gerade weil sie nur auf dem Experiment beruht, auf der theoretischen wie auf der praktischen Seite in ihrem Bereich beschränkt. Kann die Wissenschaft wenigstens da, wo sie zuständig ist, dem Geist eine vollständige Gewißheit geben? Sogar das wird bestritten; und viele sind der Ansicht, daß der Wert der Wissenschaft selbst in ihrem eigensten Gebiet zu beschränken ist.

Wir müssen darum auf die Veränderung eingehen, die sich in unseren Tagen in den wissenschaftlichen Anschauungen vollzogen hat. Bis in die jüngste Zeit hinein war die Wissenschaft dogmatisch oder wollte es wenigstens sein. In ihren strengsten Teilen betrachtete sie sich als endgültig festgestellt; in den anderen hoffte sie auf die gleiche Vollkommenheit. Sie sah es auf jedem Gebiete darauf ab, sich unter der Form eines Systems zu zeigen, das aus allgemeinen Gesetzen die Erklärung der einzelnen Dinge ableitet. Die Scholastik war als Form ihr Ideal.

Heute gibt aber keine Wissenschaft, nicht einmal die Mathematik, zu, eine Scholastik zu sein. Die Wissenschaft, welche Form sie auch für die Bequemlichkeit der Darlegung oder der Lehre annehmen mag, ist und bleibt an sich eine ins unendliche verbesserungsfähige Induktion. Die Frage ist, wie sich diese Induktion vollzieht.

In dieser Beziehung muß unterschieden werden zwischen den Gesetzen und Prinzipien, die das Ergebnis der Induktion und den Tatsachen, die ihre Grundlage sind.

Nach der Baconschen Philosophie, die lange Zeit hindurch unter den Gelehrten geherrscht hat, prägten sich die Naturgesetze von selbst dem menschlichen Geiste auf, vorausgesetzt, daß dieser sich von seinen Vorurteilen frei machte und sich gefügig dem Einfluß der Dinge überließ. Keinerlei aktive Teilnahme des Subjekts an der eigentlichen Erkenntnis fand statt. Das Subjekt bekundete sich als solches nur in den Gefühlen, von denen die Wissenschaft gerade abzusehen bemüht war.

Das Studium der Geschichte der Wissenschaften, vereint mit der psychologischen Analyse der Bildung der wissenschaftlichen Begriffe im menschlichen Geist, hat eine ganz andere Theorie entstehen lassen.[1])

---

1) V. Duhem, La Théorie physique, 1906. E. Le Roy, Un positivisme nouveau, Revue de métaphysique et de morale, 1901.

Die wissenschaftlichen Gesetze und Prinzipien scheinen unmittelbar aus der Natur geschöpft, auf Grund der Form, unter der wir sie aussprechen: Phosphor schmilzt bei 44^0; die Wirkung ist gleich der Gegenwirkung. Doch diese dogmatische Form, so bequem sie auch sein mag, stellt nicht das genaue Ergebnis wissenschaftlicher Arbeit dar.

Was die Wissenschaft gesucht und gefunden hat, das sind in Wirklichkeit die hypothetischen Definitionen, die ihr erlauben, die Natur zu befragen. Die Eigenschaft, bei 44^0 zu schmelzen, ist ein Teil der Definition des Phosphors; das angebliche Prinzip von der Wirkung, die der Gegenwirkung gleich ist, ist ein Teil der Definition der Kraft. Keines der Elemente, aus denen sich diese Formeln zusammensetzen, ist wirklich gegeben, noch kann genau gegeben sein. Ebensowenig ist ihre Verbindung gegeben. Da der Geist aber, um zu suchen, wissen muß, was er sucht, so bildet er, indem er die Angaben der Erfahrung in geeigneter Weise auswählt und bestimmt, Definitionen, die ihm erlauben, der Natur genaue und methodische Fragen zu stellen.

Diese Definitionen sind übrigens nicht alle gleicher Art. Es gibt besondere und abgeleitete; es gibt allgemeine und grundlegende, die die Bedingung der ersteren sind. Die allgemeinsten Definitionen sind natürlich die feststehendsten; daher die Form des Prinzips, die sie in unserer Sprache annehmen, und die verursacht, daß sie leicht für absolute Kenntnisse gehalten werden.

Endlich gibt es einen Begriff, der wichtiger als alle anderen zu sein scheint, weil er allen anderen nötig ist; das ist der Begriff der Wissenschaft selbst. Auch dieser Begriff ist eine Definition, die, wie alle anderen, gemacht ist. Ich nenne Wissenschaft die Hypothese der konstanten Beziehungen zwischen den Erscheinungen. Die wissenschaftliche Arbeit besteht darin, die Natur nach dieser

Hypothese zu befragen. So bildet sich ein Richter eine Vermutung, bevor er den Angeklagten befragt.

Die in diesen Definitionen einbegriffenen Behauptungen, die erfunden sind, um das Befragen möglich und nützlich zu machen, sind nur Hypothesen und können nichts anderes sein, da es sich nicht darum handelt, eine Person zu befragen, die als ein abgeschlossenes Ganzes erscheinen könnte, sondern die in jeder Richtung unendliche Natur, deren zukünftige Kundgebungen insbesondere uns nicht gegeben sein können. Solange aber das kritische Studium ihres Ursprungs und ihrer Bedeutung noch nicht ausgeführt ist, verwechseln wir diese Hypothesen mit absoluten Prinzipien, erstens, weil wir ihnen diese Form gegeben haben und weil wir dazu neigen, die Eigenschaften der Form auf den Inhalt selbst zu übertragen; dann, weil einige dieser Prinzipien von allen anderen vorausgesetzt werden und weil das, was unseren Systemen notwendig ist, uns an sich notwendig erscheint.

Diese Theorie, die uns das Studium der Bildung wissenschaftlicher Begriffe eingibt, drängt sich dem Geist auf, wenn man bedenkt, daß, da die Erfahrung unser einziges Mittel ist, mit der Natur zu verkehren, genaue Formeln wie unsere Prinzipien absurd wären, wenn sie so, wie sie sind, als von der Natur abgeleitet betrachtet würden. Aus der immer wechselnden und ungenauen Erfahrung allein können auch nur ebenfalls veränderliche Eindrücke hervorgehen. Nur ein systematisches Dazwischentreten des Geistes kann die Umgestaltung erklären, die die Erfahrung durch die Wissenschaft erleidet.

Und der Geist ist sich bei dieser Arbeit so sehr bewußt, durch seine Definitionen und Theorien einfache Forschungsmethoden zu schaffen, daß er es nicht als falsch betrachtet, in ihren grundlegenden Hypothesen verschiedene und sogar widersprechende Theorien als gleichwertig anzunehmen, wenn diese Theorien gleichwertige Folgerungen liefern, und

wenn die einen wie die anderen nützlich sind, verschiedene Erscheinungsklassen zu studieren.[1]) Dem könnte nicht so sein, wenn der Geist in den leitenden Ideen dieser Theorien absolute Erklärungen der Dinge sehen müßte.

Aber, wird man sagen, auf welche Weise sich die Wissenschaft auch bilden mag, Tatsache ist, daß sie in Übereinstimmung mit den Dingen steht und uns erlaubt, sie zu gebrauchen. Auf die Dinge wirken können heißt, einige von ihren eigenen Methoden besitzen. Ohne Zweifel wird es unserer Erkenntnis wahrscheinlich nie gelingen, die Dinge zu erreichen; aber sie rückt der Wirklichkeit immer näher; sogar ihre Erfindungen, konventionell gebildeten Begriffe und Fiktionen haben kein anderes Ziel, als sich ihr anzupassen; und die immer wachsende Annäherung, zu der sie gelangt, darf nicht mit einer vollkommenen Unfähigkeit verwechselt werden, die Wahrheit zu erreichen. Man muß sich außerdem über das Wort „Wahrheit" verständigen. Die Wissenschaft denkt nicht mehr daran, dem Geist eine getreue Kopie äußerer Dinge zu liefern, die offenbar nicht so existieren, wie wir sie voraussetzen. Sie deckt Beziehungen auf, die die Erfahrung deutlich bestätigt. Das genügt, damit man sie im menschlichen Sinne des Wortes wahr nennen kann und muß.

Was beweist, entgegnen unsere Autoren, diese Möglichkeit der Bestätigung? Es ist natürlich, daß die wissenschaftlichen Gesetze in der Erfahrung Erfolg haben, denn sie sind ja gerade erfunden worden, um uns den natürlichen Lauf der Dinge voraussehen zu lassen. Wir haben sogar einen bequemen Kunstgriff, um sie selbst da als erfolgreich aufzufassen, wo sie tatsächlich keinen Erfolg haben. In diesem Falle erdichten wir andere Gesetze, die die Wirkung der angenommenen Gesetze aufheben. Und

1) Siehe: H. Poincaré, Wissenschaft und Hypothese, Deutsch von F. und L. Lindemann; Der Wert der Wissenschaft, Deutsch von H. und E. Weber.

wir vermehren so die Zugaben und Korrekturen, um das Prinzip, an das wir gewöhnt sind, zu retten, bis das System endlich eine unentwirrbare Komplikation wird und wir ein Prinzip aufgeben, das nur noch ein Anlaß zu Schwierigkeiten ist, um es mit irgendeinem anderen zu versuchen, dem die Zukunft jedenfalls ein ähnliches Geschick vorbehalten hat.

Die Übereinstimmung zwischen unseren Begriffen und der Erfahrung ist eben etwas ungenügend definiertes. Man vermischt die Übereinstimmung der mathematischen oder wissenschaftlichen Gegenstände, die einer großen Genauigkeit fähig ist, mit der Übereinstimmung zwischen den Gegenständen und der Erfahrung. Wenn man aber die Erfahrung von den wissenschaftlichen Begriffen, die man darunter mischt, trennt, so ist sie nur ein sehr unsicheres Gefühl. Kurz gesagt: Wir wissen nur eines: daß eine bestimmte Theorie in der Praxis Erfolg hat. Wie ist aber der Grad von Wahrheit zu bestimmen, den eine Hypothese besitzen muß, um praktisch nutzbar zu sein? Es ist eine in der Logik anerkannte Tatsache, daß man aus falschen Voraussetzungen richtige Schlüsse ziehen kann. Wir erfahren jeden Tag, daß eine Methode vorzüglich gelingen kann, ohne irgendeine innere Beziehung zur Wirklichkeit zu haben. Zum Beispiel die mnemotechnischen Vorgänge. Das nennt man empirische Vorschriften. Was beweist, daß unsere Wissenschaft, deren Ausgangspunkt die Empirie ist, nicht auch in ihren Ergebnissen empirisch bleibt? So, wie er uns gegeben ist, setzt der wissenschaftliche Erfolg eine gewisse Übereinstimmung, nicht Identität, zwischen unserer Wissenschaft und den Dingen voraus, eine Übereinstimmung, die selbst schließlich nur ein praktischer Begriff ist.

Womit weisen unsere wissenschaftlichen Theorien diese ungenügend definierte Übereinstimmung nach, die ihre Wahrheit beweisen würde? Mit der Erfahrung, mit den Tatsachen. Man nimmt an, daß die Tatsachen außerhalb unseres Geistes da sind, und daß dieser das Mittel findet,

ihnen seine Begriffe anzupassen; und man nennt die Wissenschaft wahr, weil man annimmt, daß sie diese äußere Wirklichkeit, die nicht von ihr abhängt, immer genauer darstellt.

Aber dieses ganze künstliche Gebäude ist erdacht. In Wirklichkeit ist die Tatsache, mit der sich der Gelehrte in Einklang bringt, nicht etwas Ursprüngliches und vom Geist Unabhängiges; es ist die wissenschaftliche Tatsache; und diese erscheint, wenn man ihre Gestaltung genau untersucht, schon vorher geformt, zurechtgemacht, gewissermaßen hergestellt, um sich auf die hypothetischen Gesetze zu beziehen, die die Wissenschaft in ihre Definitionen eingeflochten hat.

Man muß also die wissenschaftliche Tatsache von der rohen Tatsache unterscheiden. Diese ist, woher sie auch kommt, nur der Stoff, aus dem die Wissenschaft auf ihre Weise das ausschneidet, was sie die Tatsachen nennt. Eine wissenschaftliche Tatsache ist selbst die Antwort auf eine Reihe von Fragen, und diese Fragen sind nichts anderes als die Reihe der Gesetze oder Hypothesen, die der Geist schon ersonnen hat, um von gleichartigen Erscheinungen Rechenschaft zu geben. Vermittels unserer Theorien und Definitionen der schon bestehenden Wissenschaft können wir die Tatsachen, die dann wissenschaftlich genannt werden, angeben, bestimmen und begreifen. Diese Tatsachen sind nicht weniger bearbeitet, um sich den Theorien anzupassen, als die Theorien derart zusammengesetzt sind, daß sie sich den Tatsachen anpassen. Die Übereinstimmung der Theorien mit den Tatsachen ist, zu einem nicht abzugrenzenden Teil, die Übereinstimmung der Theorien mit sich selber.

Damit ist gesagt, daß die menschliche Intelligenz nur intellektuell handeln kann. Und ihre Art des Handelns besteht darin, sich zu fragen, ob sie gewissen gegebenen Formen und Kategorien die Dinge, die ihr geboten werden, anpassen kann. Sie erkennt, sie erfaßt nur unter der Bedingung, daß sie vorher die Formen der Kenntnis, der Auffassung besitzt. Welches ist der erste Ursprung dieser

früheren Kenntnisse? Was stellen sie dar? Was bedeuten sie? Durch diese Ausdrücke überschreitet das Problem das Gebiet der wissenschaftlichen Tatsachen. Alles, was wir wissen, ist, daß unsere Kenntnisse, unsere Auffassungen immer nur die Übersetzung der uns gebotenen Wirklichkeiten in unsere Sprache sein kann. In dieser Hinsicht ist es mit den Tatsachen wie mit den Gesetzen; und man muß sogar sagen, daß uns die Tatsachen nur als Funktion gewisser Gesetze gegeben sind, weil sie nur bemerkt werden können, wenn sie durch das Bewußtsein auf vorher bestehende Typen bezogen werden.

Dieser allgemeinen Bedingung der Erkenntnis kann sich die Wissenschaft nicht entziehen. Auch sie ist und bleibt nur eine Sprache, mit deren Hilfe der Geist sich einen möglichst großen Teil der ihm gebotenen Gegenstände verhältnismäßig verständlich, das heißt erkennbar und handlich macht. Wie ist diese Sprache entstanden? Welchen Teil der Wirklichkeit kann sie ausdrücken, und mit welchem Grad der Treue? Diese Fragen sind augenscheinlich verwirrend, da der Geist sie nur mit Hilfe und im Namen gerade der Vorurteile erörtern kann, die geprüft werden sollen. Auf jeden Fall überschreiten sie das Gebiet der wissenschaftlichen Erfahrung nicht weniger als das der gewöhnlichen Erfahrung.

Was aus diesen Betrachtungen hervorgeht, ist, daß die Wissenschaft nicht ein Eindruck ist, den die Dinge auf einen passiven Verstand machen, sondern eine Gesamtheit von Zeichen, die sich der Geist ausgedacht hat, um die Dinge zu erklären vermittels schon existierender Begriffe, und um durch dieses Mittel die Kraft zu gewinnen, sie der Verwirklichung seiner Absichten dienen zu lassen.

* * *

Eine solche Lehre scheint viel geeigneter als der Ritschlsche Dualismus, das Problem der Beziehungen zwischen Wissenschaft und Religion vernünftig zu lösen.

Und in der Tat ist nach dieser Lehre der lebendige Teil der Wissenschaft, die Summe der tatsächlichen, durch Formeln symbolisierten Kenntnisse nicht von Grund auf verschieden von dem Glauben, auf dem unser praktisches Leben beruht. Die Wissenschaft kann nicht a priori befehlen, daß der einfache Glaube aus dem menschlichen Geist verbannt werden soll, da sie selbst in ihren Grundbegriffen ihn voraussetzt und beibehält. Der religiöse Glaube, das Gottvertrauen, kann also nicht nur aus dem Grunde, daß es ein Glaube ist, entfernt werden. Es genügt, damit er mit der Wissenschaft in ein und demselben Verstande zusammen bestehen kann, daß er nicht den wirklich von der Autorität der Wissenschaft gedeckten Glauben verletze.

In dieser Beziehung läßt aber die moderne Wissenschaft der Religion einen weiten Spielraum. Sie behauptet nicht, ein Recht über alle Formen des Seins zu haben. Sie betrachtet die Seiten des Seins, auf die sich die Kategorie der Wissenschaft anwenden läßt, ohne bestreiten zu wollen, daß ganz andere Kategorien im Wirklichen oder Möglichen einen Stoff finden können, der ihnen angemessen ist. Der Gelehrte fragt: Bestehen zwischen den Dingen konstante Beziehungen? Folgt hieraus, daß er dem religiösen Bewußtsein untersagt, zu fragen: Besteht eine Macht, die fähig ist, die Welt besser zu machen?

Nicht als ob die Religion hinfort die Lehren der Wissenschaft ignorieren könnte. Sich auf sie berufen heißt, sich verpflichten, sie zu kennen und zu achten. Man kann nicht leugnen, daß die Wissenschaft heute von einer gewissen Anzahl von Ideen lebt, für die sich die Religionen interessieren, wenigstens so, wie diese sich uns in ihrer konkreten Wirklichkeit zeigen. Die wichtigste dieser Ideen ist vielleicht der Begriff der Entwicklung.

Es ist sehr schwierig, und es ist zweifellos ein mehr metaphysisches als wissenschaftliches Problem, zu erkennen, was eigentlich diese Entwicklung ist, was sie ihrem Ursprung

und ihrer Natur nach umfaßt und bedeutet. Sie hat aber einen in die Erscheinung tretenden und wissenschaftlichen Sinn, über den alle Welt übereinstimmt, nämlich daß die lebenden Wesen und vielleicht die Dinge im allgemeinen sich verändern oder verändern können, nicht nur in einigen ihrer Erscheinungsformen, sondern in ihrem ganzen Wesen, und daß man a priori der Ausdehnung dieser Veränderung keine Grenze setzen kann. Ob sich nun diese Umgestaltung in den Keimen vollzieht, ob sie aus dem Einfluß der Umgebung hervorgeht, oder ob diese beiden Ursachen zusammenwirken, sicher ist, daß es keinen scharfen Unterschied zwischen der Natur eines Wesens und seinen Abänderungen mehr gibt, und daß das, was man den wesentlichen Charakter einer Art nennt, von jetzt an als eine einfache Phase der Entwicklung betrachtet werden kann, die verhältnismäßig stabil geworden ist.

Es besteht jetzt eine ganze Schule von Theologen, die bemüht sind, die äußere Geschichte der Religion in Einklang mit diesen Theorien zu bringen.

Sie gehen von einer Unterscheidung aus, zu der jeder nachdenkende Mensch in allen Dingen kommt, und auf der in Wahrheit das ganze Leben und alle Tätigkeit beruht: die Unterscheidung zwischen dem Prinzip und der Anwendung, zwischen der Idee und der Verwirklichung. Wir wollen mit unseren Gedanken, wir verwirklichen mit den Gegenständen. Daraus folgt, daß in einer Handlung, in einer beliebigen Verwirklichung noch etwas anderes als der Gedanke ist, nämlich eine materielle Form, die sich, wenn die äußeren Bedingungen sich umgestalten, notwendig in entsprechender Weise umgestalten muß, wenn sich nicht ihr Sinn ändern soll, so daß sie nicht mehr denselben Gedanken ausdrückt. Warum bedürfen unsere Schriftsteller des 16. Jahrhunderts heute der Erklärung, wenn nicht darum, weil sich die Sprache geändert hat? Um heute dasselbe zu sagen, was sie sagen wollten, muß man häufig andere

Worte anwenden. Jede Tätigkeit, jedes Leben schließt diese Unterscheidung ein; denn das Leben beruht darauf, daß es vermittels der Umgebung, in der es sich befindet, fortbesteht; und wenn diese Umgebung sich wesentlich ändert, so ist das lebende Wesen vor die Wahl gestellt, sich zu entwickeln oder zu verschwinden.

Die Religion kann sich diesem Gesetz nicht entziehen. Sie strebt notwendigerweise danach, wirksam zu sein, und das kann sie nur, wenn sie zum Menschen in seiner Sprache redet. Sie bietet dem Geist nur einen greifbaren Sinn, wenn sie den Kategorien gewissermaßen angepaßt ist, die schon in diesem Geist bestehen und den Maßstab seines Verständnisses bilden. Jede wirkliche Religion hat also zwei Teile, obwohl der Punkt, wo der eine aufhört und der andere anfängt, nicht genau bestimmt werden kann: die eigentliche Religion, Leben, Wille, Handlung, und die sichtbare Verwirklichung der Religion oder die Verbindung der eigentlichen Religion mit den einer gegebenen Gesellschaft innewohnenden Existenzbedingungen. Das erstere Element ist unveränderlich in dem symbolischen Sinn, den das Wort annimmt, wenn man es auf ein geistiges und seinem Wesen nach lebendiges Prinzip anwendet. Das zweite ist wohl oder übel der Entwicklung der Dinge unterworfen.

Nicht nur achtet also der Theologe, von dem hier die Rede ist, die Angaben der Wissenschaft und besteht nicht darauf, diesen oder jenen Glauben unter einer heute unmöglich erscheinenden Form aufrecht zu erhalten; er verleibt sogar der Theologie selbst die Prinzipien ein, die die Wissenschaft sichergestellt hat, besonders das Entwicklungsprinzip.

Der erste, schöpferische und leitende Gedanke bleibt; aber die Auslegungen, die er erfährt, die Formeln, durch die er äußerlich mitteilbar wird, die Einrichtungen, die seine Tätigkeit in der Welt gestalten, entwickeln sich. Das kausale Band, das die Folge dieser Formen mit dem Grund-

gedanken verknüpft, und die innerste Ähnlichkeit, die sie beibehalten müssen, weil sie Übersetzungen ein und desselben Urtextes sind, sichern ihre geistige Einheit; andererseits gehorchen die Manifestationen der Religion dem Gesetz der lebendigen Dinge und folgen in ihrer Entwicklung der Welt, zu der sie gehören.

Darum dürfen also Aussprüche, die ursprünglich in ihrem buchstäblichen und materiellen Sinn verstanden werden konnten, heute, wenn man sie beibehalten will, nur im bildlichen Sinn aufgefaßt werden, der allein mit den Fortschritten der Kenntnis vereinbar ist. Das Wort: „Niedergefahren zur Hölle, aufgefahren zum Himmel" kann zum Beispiel seinen Wert nur beibehalten, wenn man die heutzutage unmögliche materielle Lokalisierung beiseite läßt und in dem Bilde den geistigen Sinn sucht: die Vorstellung von der Beziehung der Seele Christi zu den Gerechten des alten Bundes und von der Verklärung seiner menschlichen Natur.

Man kann die Anwendung dieser allegorischen Auslegung nicht wert- und grundlos nennen, unter dem Vorwand, daß bedrohte Lehren zu allen Zeiten ihre Zuflucht dazu nehmen konnten und sie bis zum Kindischen mißbraucht haben. Das Bild ist die eigentliche Sprache des Menschen; und wenn wir darauf achten, so bemerken wir, daß wir fast kein Wort in seinem eigentlichen Sinn anwenden. Was man das Leben der Worte nennt, ist nichts anderes als die Notwendigkeit, vor der wir stehen, den Sinn der Worte den Veränderungen der Ideen gemäß umzugestalten, wenn wir sie durch diese Veränderungen hindurch erhalten wollen, wie es das soziale Leben fordert. Die Idee kann nicht unmittelbar ihre Form schaffen, weil sie sonst von niemandem verstanden würde; sie nimmt notwendigerweise wenigstens für eine bestimmte Zeit die gegebene Form an, die für die bestehende Gesellschaft den Maßstab für das Verständnis bildet; und mit Hilfe dieser Form, die nicht für

sie gemacht war, drückt sie sich aus, indem sie den buchstäblichen Sinn durch einen bildlichen Sinn ersetzt.

Die Existenz und die Entwicklung der Religion ist also, nach der Schule, die man die fortschrittliche nennen kann, keineswegs von der modernen Wissenschaft beengt.

Im Grunde der Religionen liegen die fundamentalen religiösen Wahrheiten, die ihr seinem Wesen nach metaphysischer Charakter der Berührung mit einer Wissenschaft, deren einziger Gegenstand die Erscheinung ist, entzieht.

Die Religionen enthalten außerdem zahlreiche, sozusagen unmittelbare Ausdrücke dieser fundamentalen Wahrheiten, geistige Dogmen und Riten, mehr erlebt wie formuliert, die kaum einen Konflikt mit der Wissenschaft zulassen. So nennt das Christentum Gott Vater, die Menschen Gottes Kinder und als solche Brüder untereinander; ebenso lehrt es das Reich Gottes, die Sünde, das Heil, die Erlösung und die Gemeinschaft der Heiligen.

Es bleiben noch die Einzelheiten der Dogmen und Riten. Soweit diese Einzelheiten die den Kenntnissen und Einrichtungen einer bestimmten Epoche entnommenen Elemente enthalten, kommt es vor, daß sie mit den Ideen und Einrichtungen einer anderen Epoche nicht übereinstimmen. Das bedeutet nichts anderes, als daß die Wissenschaft und die Einrichtungen von gestern denen von heute widersprechen. Die Religion ist für diese Verschiedenheiten nicht verantwortlich, sie kann nicht darunter leiden; sie bleibt im Grunde dieselbe, während sie sich äußerlich entwickelt.

Zwei Arten der Entwicklung sind begreiflich. Entweder behält die Religion ihre Formeln, das Vermächtnis einer früheren Wissenschaft und Zivilisation, bei, indem sie aber den geistigen Sinn aufdeckt, den der buchstäbliche und materielle Sinn verhüllt, oder sie nimmt die stolzen Traditionen eines Paulus, eines Athanasius, eines Augustinus

und Thomas, der großen Organisatoren der theologischen Dogmatik, wieder auf und scheut sich nicht, sich die philosophischen und wissenschaftlichen Begriffe der gegenwärtigen Epoche anzueignen, um sie zu einem, zwar immer äußerlichen, aber für die heutigen Generationen unmittelbar verständlichen Symbol des ewigen und unaussprechlichen religiösen Lebens zu machen.

II. Die Schwierigkeiten dieser Lehre.

Das System, das die Religion auf die Kritik der Wissenschaft begründet, und das von den einen mit wahrhaft kampflustigem Eifer aufgenommen wurde, hat bei anderen lebhaften Widerspruch hervorgerufen. Großen Lärm erregte vor einigen Jahren eine Formel, die dies System in polemischer Absicht zusammenfaßte: „der Bankerott der Wissenschaft."

Aus den beredten Protestationen, die dieser Kriegsruf hervorrief, ist es oft schwer, bündige Beweisgründe herauszuheben. So hat man sich darin gefallen, die großen Entdeckungen der modernen Wissenschaft aufzuzählen, und vor allem die wunderbaren Anwendungen dieser Entdeckungen. Aber es handelt sich gerade darum, ob diese Fortschritte, die sich hauptsächlich auf das materielle Leben beziehen, genügen, um die Versprechungen zu halten, die die Wissenschaft von gestern gegeben hat, und die nicht nur das materielle, sondern auch das politische und moralische Leben der Menschheit betreffen.

Andere sagen: die Wissenschaft hat nicht Bankerott gemacht, denn ihr beschuldigt sie, etwas nicht gegeben zu haben, was eine vernünftige und wahre Wissenschaft nie versprechen konnte. Diese Antwort umfaßt das Geständnis, daß die Wissenschaft nicht das All des Menschen ist.

Durch diese Verteidigungen der modernen Wissenschaft zieht sich überall ein Hauptgedanke, den diese Wissenschaft

mehr und mehr in den Geistern ausprägt: die Unmöglichkeit, ihren Fortschritten eine Grenze zu bezeichnen. Ohne Zweifel bestehen tiefgehende Unterschiede zwischen der physischen Ordnung und der moralischen Ordnung, zwischen den tierischen Gesellschaften und den menschlichen Gesellschaften. Aber schien nicht auch die Kluft, die die anorganische Materie von der lebenden oder die wirkliche Bewegung von der abstrakten trennt, unüberbrückbar? Und doch bildet sich mehr und mehr der Zusammenhang zwischen diesen scheinbar getrennten Gebieten. Warum soll man der Zukunft verbieten, die Übereinstimmung der Wissenschaft mit dem Sein in jeder Form bis zum Letzten zu verwirklichen?

Man erwidert, daß von all den Erfindungen der Wissenschaft keine den moralischen Forderungen der menschlichen Natur entspricht, und daß ihnen die zukünftige Wissenschaft ebensowenig genügen wird, da diese Forderungen außerwissenschaftlich sind.

Aber man täuscht sich über den Wert dieses Einwurfs. Die Eroberung sicherer Wahrheiten hat im Geist des Gelehrten ein genaues Gefühl der Sicherheit und Zuständigkeit geschaffen. Auf dieses Maß bezieht er in Zukunft jede geistige Tätigkeit: er hält also die Forschungen, die sich dem nicht anpassen, für eitel und unberechtigt. Gewiß wagt er nicht mehr, wie früher, absolute Ergebnisse zu verkünden, die in keiner Beziehung zu den Mitteln unserer Erkenntnis stehen; er erklärt selbst, daß jede Wissenschaft relativ ist. Aber dieser Ausspruch muß in seinem wahren Sinn aufgefaßt werden. Er bedeutet nicht, daß außerhalb des Gebietes, in dem sich die Wissenschaft bewegt, ein anderes Gebiet liegt, das des Absoluten, wo für andere Geistestätigkeiten freie Bahn gegeben wäre; er untersagt vielmehr der menschlichen Vernunft, sich in irgendein Gebiet zu wagen, das der Wissenschaft unzugänglich wäre. Denn, so heißt es, wenn etwas für die Wissenschaft unerkennbar

ist, so ist dieser Gegenstand für jede andere Geistestätigkeit um so mehr unerkennbar. Und kraft des Gefühls einer Zuständigkeit, die nur ihr zukommt, will die Wissenschaft, wenn sie sagt: Ich weiß, sagen: das ist, nämlich für den menschlichen Geist; und wo sie sagt: Ich weiß nicht, versteht sie darunter: niemand behaupte zu wissen!

Es ist also keineswegs ersichtlich, daß die moderne Wissenschaft, trotz des Scheins der Bescheidenheit, der freien Entwicklung der Religion günstiger sei als die ehemalige, dogmatische Wissenschaft. Vom wissenschaftlichen Standpunkt aus ist die Religion nur eine Zusammenfassung willkürlicher Vorstellungen; denn, erscheint sie als Wissenschaft, so hat sie nur deren Form angenommen, und auch das nicht ohne Gefahr für ihre eigene Integrität, wie das Beispiel der Scholastik zeigt. Das innere Prinzip der Religion kann dagegen augenscheinlich nicht den objektiven Wahrheiten der Erfahrung gleich gestellt werden, die allein von der Wissenschaft anerkannt werden. Und es genügt nicht, zuzugestehen, daß das, was man jenseits der Grenzen der Wissenschaft bestehen lassen will, nicht eine andere Wissenschaft, sondern ein Glaube ist. Ein Glaube hat vom wissenschaftlichen Standpunkt aus nur dann einen Wert, wenn er gleichzeitig auf die Beobachtung der Tatsachen gegründet und im Sinne der Wissenschaft gerichtet ist.

Auf das Gebiet beschränkt, das ihm die Wissenschaft, wie er annimmt, überläßt, kann sich der religiöse Glaube selbst in diesen Grenzen nicht seine Unabhängigkeit und die Freiheit seiner Entwicklung wahren. Jeder Fortschritt der Wissenschaft bedroht ihn. Er verfolgt ängstlich die Wandlungen der wissenschaftlichen Erklärungen der Dinge und glaubt hier einen Spalt sich öffnen, dort eine Lücke sich ausfüllen zu sehen. Er ruft selbst durch seinen maßlosen Eifer, sich zu fügen und anzupassen, einen ihm ungünstigen Vergleich hervor. Denn dem bestimmten und sieghaften Auftreten der Wissenschaft stellt man seine Un-

sicherheit und Ängstlichkeit entgegen; und die Religion scheint nur noch als großer Name zu bestehen, den früher eine große Sache getragen hat, der aber heute nur noch eine Erinnerung ist, die die Pietät und Einbildungskraft der Getreuen mit den Farben der Wirklichkeit zu bekleiden bemüht ist.

Dies sind die Gefahren, die die Religion bedrohen, wenn sie sich darauf beschränkt, Vorteil aus den Lücken zu ziehen, die die Wissenschaft aufweist. Nach vielen Gelehrten und Philosophen wären diese Gefahren jedoch nicht wirklich. Man bedroht die Religion damit, weil man fortfährt, die Wissenschaft als ihr feindlich zu betrachten; doch das ist ein Vorurteil. Anstatt soviel über die Wissenschaft und ihre Bedingungen zu grübeln, prüfe man einige ihrer wichtigsten Ergebnisse und man wird finden, daß die Wissenschaft selbst innerhalb ihrer Grenzen die gleiche Richtung wie die Religion hat. Wir müssen nun diese Anschauungsart prüfen.

III. Die Auffassung der Wissenschaft als einer Vorbereitung der Religion.

Obgleich die Wissenschaft häufig als Materialismus und Naturalismus verrufen ist, gibt es doch zahlreiche Philosophen und Berufsgelehrte, die beständig leugnen, daß sie im Gegensatz zu den Prinzipien der Religion stehe. Einige, und nicht die Geringsten, glauben, den scholastischen Gesichtspunkt der zwei Wege aufrecht erhalten zu können, die, bei ihrem verschiedenen Ursprung, doch in ihrer Richtung konvergieren, und sie finden gerade in den modernen wissenschaftlichen Lehren die Keime der religiösen Dogmen.

So erkennen gewisse Gelehrte in der heutigen Entwicklungstheorie die Andeutung der religiösen Dogmen von der Persönlichkeit Gottes, von der Schöpfung, vom Sündenfalle, von der Wirksamkeit des Gebets und der Unsterblich-

keit der Seele.[1]) Ein hervorragender Physiker[2]) schließt aus der modernen Wissenschaft auf den Vater des Evangeliums und die wesentlichen Punkte des Glaubensbekenntnisses der christlichen Kirche.

Im allgemeinen sucht man heute in der Wissenschaft auf eine weniger direkte Weise eine Einführung in die Religion. Der Punkt, der heutzutage umstritten wird, ist die Beschaffenheit und die genaue Bezeichnung der Grenzen der Wissenschaft. Bedeuten diese Grenzen eine reine und absolute Verneinung, so daß uns die Wissenschaft außerhalb dessen, was sie betrifft, wirklich verbietet, irgend etwas zu suchen, zu begreifen? Oder sind sie nur eine relative Verneinung, das was Aristoteles eine Beraubung nennt, das Fehlen einer Sache, die gerade durch das, was wir besitzen, bezeichnet, gefordert und einbegriffen ist?

Nach den Gelehrten, die uns beschäftigen, bedeuten die Grenzen der Wissenschaft für den menschlichen Geist eigentlich die Entbehrung einer Kenntnis, die notwendig wäre, um aus unserer Wissenschaft eine vollständige Erkenntnis zu machen. Die Wissenschaft weiß genug davon, um zu wissen, daß sie nicht genügt. Ihre Prinzipien sind negative und ihrem Inhalte nach unbestimmte Begriffe. Es ist aber dem menschlichen Geist unmöglich, nicht zu fragen, was ein Ding ist, wenn man ihn nur lehrt, daß es weder dieses noch jenes ist. Es ist also wohl die Wissenschaft selbst und nicht irgendeine außerhalb der Wissenschaft stehende psychische Tätigkeit, die die Möglichkeit eines über die wissenschaftliche Erkenntnis hinausgehenden Wissens einschließt. „Der letzte Schritt der Vernunft, sagt Pascal, besteht in der Einsicht, daß es unendlich viele Dinge gibt, die über sie hinausgehen."

Und warum sagt man vor allem, daß die Wissenschaft,

---

1) Armand Sabatier, La philosophie de l'effort.
2) Sir Oliver Lodge, The Substance of Faith.

was ihren Geist und ihre allgemeinen Methoden betrifft, die Religion bekämpft? Die Wissenschaft strebt darnach, die Erscheinungen Gesetzen zu unterwerfen, das heißt der Regelmäßigkeit, der Beständigkeit im Wechsel, der Ordnung, der Logik, dem Verstand. Sie sucht einfache und allgemeine Gesetze, auf die sie die Vielgestaltigkeit und Verzweigtheit der Einzelgesetze zurückführen kann. Dadurch eben versucht sie, in der Welt ein einiges und harmonisches, das heißt ein schönes Werk zu sehen. Und tatsächlich scheint ein einziger Raum, unser euklidischer Raum, zu genügen, alle Eigenschaften der wirklichen Ausdehnung zu erklären. Ein einziges Gesetz, das Newtonsche, beherrscht die Erscheinungen der astronomischen Welt. Der Physik genügen vielleicht zwei Grundgesetze; die Erhaltung der Energie und das Prinzip der kleinsten Wirkung. Die Wissenschaft strebt nach der Einheit, findet die Einheit: ist es also willkürlich, zu sagen, daß sie auf Gott gerichtet ist?

Aber gleichzeitig ist sie sich bewußt, daß sie ihn nicht erreichen kann. Tatsächlich sind ihre Prinzipien nur Hypothesen, die von der Erfahrung geduldet sind. Sie kann sagen: keine andere Hypothese hat bis heute so siegreich die Probe der Vergleichung mit den Tatsachen bestanden. Sie kann nicht sagen: diese Hypothese ist die Wahrheit. Schon die Art ihrer Erkenntnis, die Befragung der Natur vermittels einer Hypothese, erlaubt ihr, für den Augenblick genügende Erklärungen zu finden, nicht aber, diese genügenden Erklärungen in notwendige Erklärungen umzusetzen. Und doch muß die positive und absolute Erklärung existieren. Die Wissenschaft überzeugt uns davon, während sie gleichzeitig ihre Unfähigkeit, sie zu liefern, zugibt.

Nach der sogenannten mechanischen Philosophie[1]) erklären sich die Eigenschaften der Körper durch ein klares und positives Prinzip, die Materie und die Bewegung. Es

1) Lucien Poincaré, La Physique moderne.

ist zu bemerken, daß heute, sogar unter denen, die den rechtmäßigen Gebrauch des Vorbildes der Mechanik zur Erklärung aller Erscheinungen aufrecht erhalten wollen, nur sehr wenige der Ansicht sind, daß man mit genügend starken Instrumenten die Bewegungen, die sie erdenken, wahrnehmen könnte. Sie bedienen sich der Bewegung als des bequemsten Symbols, über das wir verfügen, um die Gesetze der Erscheinungen zu finden und darzustellen.

Viele Physiker betrachten aber dieses Symbol selbst als unnötig oder als ausschaltbar, jedenfalls als ein einfaches Hilfsmittel, mit dem die Wissenschaft nichts mehr anfangen kann, wenn seine Aufgabe erfüllt ist. Nach ihnen ist der Versuch, die Gesamtheit der beobachtbaren Erscheinungen auf die Bewegung zurückführen, gescheitert, trotz der immer scharfsinnigeren und komplizierteren Erfindungen der modernen Mechaniker. Der Weg zu einer wahrhaften Vereinigung wurde von der Thermo-Dynamik gewiesen, die zur Energetik geworden ist. Diese Wissenschaft bildet sich, indem sie von der eigentlichen Natur der Dinge absieht, um nur ihre meßbaren Eigenschaften zu betrachten. Ob das, was man mißt, Ausdehnung, Bewegung oder etwas ganz anderes ist, was liegt daran? Die Maße genügen, Gesetze zu finden, Theorien zu bilden, Prinzipien aufzudecken, die erlauben, die bekannten Erscheinungen einzuordnen und auf deduktivem Weg der Natur neue Fragen zu stellen. Was will man mehr? Die Energetik hat alles, was die Wissenschaft an streng Experimentellem und Wissenschaftlichem enthält, zusammengefaßt und jeden metaphysischen und unbeweisbaren Rest verworfen; sie hat dadurch die vollkommenste Form hergestellt, die die physikalische Wissenschaft bis heute gekannt hat.

Was ist nun diese Energie, die sie zu ihrem einzigen Gegenstand macht? Sie hat nur eine negative Idee davon. Es ist weder die Bewegung noch irgendeine der konkreten

Wirklichkeiten, die wir beobachten. Es ist der Hinweis auf eine Erkenntnis, die uns fehlt.

Es scheint möglich, durch die Energetik die ganze Reichhaltigkeit der Veränderungsarten zu umfassen, das heißt nicht nur die örtliche Bewegung, sondern die eigentlich physikalischen Bewegungen, die Veränderungen der Eigenschaften und Verbindungen und alles, was Aristoteles Umwandlung, Entstehen und Vergehen nennt. Aber diese Möglichkeit läßt sich nur auf die Form der Erscheinungen anwenden. Und da diese Form an sich keinerlei physikalische Eigenschaft hat, so wären die Formeln, die sie darstellen, unbrauchbar, wenn die Erscheinungen nicht schon anderweitig nach ihren eigentlichen physikalischen Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten, das heißt nach ihren Eigenschaften, geordnet wären. Der qualitative Unterschied besteht also für den Verstand des Gelehrten fort, trotz der Einheit und Identität der mathematischen Behandlung.[1]) Was ist dieser Begriff der Qualität? Augenscheinlich ist es vom wissenschaftlichen Standpunkt aus nur ein negativer Begriff: Es ist die Idee einer Bedingung, die nicht auf die Größe zurückzuführen ist, nicht auf Größen, die die Beobachtung der Analyse liefert. Aber es ist gleichzeitig die Idee einer Wirklichkeit; es ist also keine reine Verneinung. Es ist der durch die Wissenschaft selbst gegebene Hinweis auf eine Seite des Seins, die über die Sinneserfahrung und die Wissenschaft hinausgeht.

Entsprechende Folgerungen lassen sich aus der Biologie ziehen. Es ist heute die fast allgemeine Ansicht, daß das Leben, wenn es in seinem Verlaufe keinerlei ihm eigene Energie verbraucht, jedenfalls nicht ganz und gar auf physikalisch-chemische Kräfte zurückgeführt werden kann. Diese Behauptung ist sogar oft in so genauen und positiven

1) Zu vergleichen: Duhem, La Théorie physique, 1906. L'Évolution des théories physiques. Rev. des quest. scientifiques, Louvain, Okt. 1896.

Worten ausgedrückt worden, daß es scheint, als sei das Bereich der Biologie in bezug auf die Kenntnis des Seins weniger begrenzt als das der Physik. Und wirklich weiß man nicht nur, daß das Leben existiert und kein reiner Mechanismus ist, man gibt auch die Definition davon: Es ist ein Zusammenhang, eine Hierarchie, eine Solidarität der Teile und des Ganzen, die Vereinigung heterogener Elemente, eine schöpferische und leitende Idee, das Bestreben eine bestimmte Organisation zu erhalten durch Benutzung der Hilfsmittel und Bekämpfung der Hindernisse, die die Umgebung darbietet. Alle diese Definitionen haben einen positiven sowohl wie einen übermechanischen Sinn, und wenn man sie für wahrhaft wissenschaftlich hält, so schließt man leicht, daß uns die Wissenschaft von selbst in eine andere Welt als die der eigentlich äußeren Erscheinungen einführt.

Man täuscht sich aber, wenn man diese Formeln in dem, was sie Positives haben, für wirkliche Daten der Wissenschaft hält. In diesem Sinne sind es Bilder, aus den Empfindungen entnommen, die in unserem Bewußtsein mit der Wahrnehmung des Lebens verbunden sind. Sie dienen dem Biologen als Zeichen, als Stützpunkt, als Formel, um in der Wirklichkeit eine gewisse Klasse von Erscheinungen herauszuheben, die er Lebenserscheinungen nennt; ebenso wie die Worte: Kraft, Masse, Anziehung, Trägheit dem Physiker dazu dienen, Erscheinungen, die er physikalisch nennt, abzugrenzen. Während aber die psychischen Zeichen von dem Physiker fast genau in mathematische Zeichen umgesetzt werden konnten, haben die Ausdrücke, die das Leben definieren, einen subjektiven Sinn behalten. Darum ist ihre Bedeutung vom rein wissenschaftlichen Standpunkte aus nur eine negative. Sie bedeuten, daß die charakteristischen Erscheinungen des Lebens sich nicht auf den physikalischen Mechanismus zurückführen lassen, daß sie in einer Hinsicht nicht mechanisch sind.

Und doch ist selbst die wissenschaftliche Anschauung des Lebens keine einfache Negation; es ist die Behauptung eines Unbekannten, dessen Kundgebungen wir erfassen, während es selbst unserer objektiven Forschung entgeht. Es ist die Kehrseite von einem Ding, das notwendig auch eine Vorderseite haben muß. Dieser negative Begriff, der wissenschaftlich sehr wirksam ist, würde verschwinden und mit ihm die relativen Erklärungen, die er liefert, wenn man annähme, daß das positive Unbekannte, dessen Ausdruck er ist, in Wirklichkeit nicht existierte.

Das Studium des Problems vom Ursprung der lebenden Arten hat die Bildung einer Theorie bestimmt, die heute die ganze Wissenschaft zu beherrschen scheint, die Entwicklungslehre. Die Verschiedenheiten, die diese Theorie von dem sogenannten orthodoxen Glauben unterschieden, haben anfangs Anlaß gegeben, anzunehmen, daß sie diesen Glaubenssätzen in allen Punkten widerspreche, und daß, während die Religion Vorsehung, Schöpfung, Intelligenz und Freiheit umfaßt, das Wort Entwicklung keinen anderen Sinn haben könne als: Mechanismus, rohe Notwendigkeit, Materialismus.

Jedoch hat die Kritik, die die Wissenschaft selbst über diesen Gegenstand abgab, alsbald gezeigt, daß die Idee der Entwicklung keineswegs einfach, klar und genau ist, wie man sie sich zu Anfang vorstellen konnte; daß sie vielmehr viele Bedeutungen haben könne, und daß sie jedenfalls keineswegs die unmittelbare Verneinung der Idee der Schöpfung, Freiheit und Intelligenz ist, die man in ihr vermutete. Und durch die Beobachtung, daß die Entwicklungstheorie eine Einheit, einen Zusammenhang, ein Leben, eine Schöpfungsfähigkeit, Harmonie und gemeinschaftliche Richtung in die Welt einführte, wie sie die Theorie von dem Feststehen der Arten kaum zuläßt, kam eine Anzahl Gelehrter und Philosophen dazu, zu behaupten, daß die Entwicklungstheorie, weit entfernt davon, den religiösen Ideen entgegen-

gesetzt zu sein, vielmehr eine weit großartigere und eines göttlichen Schöpfers würdigere Idee von der Welt und ihrer Entwicklung gäbe als das traditionelle Dogma von der unbeweglichen Vielheit der Grundformen. Diese Auslegung überschreitet in Wahrheit die wissenschaftliche Bedeutung der Theorie. Aber es ist keine Übertreibung, zu sagen, daß die wissenschaftliche Idee der Entwicklung, mehr noch als die des Lebens oder der Energie, an sich schon eine unvollständige Idee ist und genau gesagt eine Verneinung an Stelle einer Bejahung.

Es erscheint heutzutage bewiesen, daß das, was man die Art nennt, nicht eine unbewegliche und ewige Existenzform ist. Der große Einwurf, den man gegen Darwin erhob: wir sehen Arten verschwinden, aber wir sehen keine entstehen, ist jetzt gehoben. Der Experimentator kann wenigstens auf dem Wege plötzlicher Veränderungen Arten schaffen. Aus einer Art können mehrere entstehen, die mehr oder weniger auseinander gehen. Nichts stellt sich also im Prinzip dem entgegen, daß man die Gesamtheit der bestehenden Arten als durch Entwicklung entstanden betrachtet.

Was ist der Sinn dieser Hypothese?

Die Entwicklungslehre wirft notwendig die Frage nach dem Ursprung der Variationen auf. Sie konnte bis jetzt in dieser Frage zu keiner allgemein anerkannten Lösung gelangen, sondern schwankt zwischen zwei Richtungen, von denen die eine sowohl wie die andere auf zahlreiche Tatsachen und Erfahrungen gestützt ist, und die manche Gelehrte aus diesem Grunde miteinander vereinigen und verbinden wollen. Nach der einen dieser Ansichten, die an die Darwinsche erinnert, vollzieht sich die grundlegende Umgestaltung im Keime selbst. Einige dieser Umgestaltungen erhalten sich, wachsen und werden feststehende Typen. Nach der anderen Ansicht, der von Lamarck, sind der Einfluß der Umgebung und das Bestreben der Wesen, sich ihr anzupassen, die wesentliche Ursache der Umgestal-

tungen. Und die Vereinigung dieser beiden Anschauungen ist sehr annehmbar. Denn der Gedanke der Veränderungen im Keim schließt nicht die des Einflusses der Umgebung aus, ebensowenig wie der Gedanke des Einflusses der Umgebung den der Veränderung im Keim ausschließt. Die Anpassung an die Umgebung kann gerade in dem Erzeugnis reproduktiver Zellen zum Ausdruck kommen, wie es gewisse Experimente beweisen[1]), und eine Umgestaltung im Keim kann sich mit der Anpassung an die Existenzbedingungen vereinigen.

Kann man sagen, daß die in diesen Erklärungen angewendeten Begriffe wissenschaftlich positive Begriffe sind?

Die Lehre von den Variationen im Keim erklärt diese Variationen entweder durch eine Art spontaner Schöpfung oder durch die Entwicklung unter dem Einfluß irgendeines Umstandes, einer vorher bestehenden, latenten Eigenschaft. Schöpfung oder angeboren, das sind die aufgestellten Hypothesen.

Die Lehre von der Reaktion gegen den Einfluß der Umgebung schließt im lebenden Wesen entweder die Fähigkeit ein, eine bestimmte Neigung unter dem Einfluß der gleichmäßigen Wirkung einer äußeren Ursache zu erwerben und zu entwickeln, oder die Fähigkeit, sich selbst derart umzugestalten, daß es sich den äußeren Umständen anpaßt.

Was die relative Festlegung der Umgestaltungen betrifft, so ist sie wie eine Gewohnheit, die das Wesen, sei es von selbst, sei es unter dem Einfluß einer relativ konstanten Umgebung annimmt.

Trotz allem Anschein sind die Begriffe der Schöpfung, Anpassung und Erhaltung wenigstens vom Standpunkt der Wissenschaft aus weit davon entfernt, hier einen positiven Sinn zu haben. Denn das Positive im Inhalt dieser Begriffe ist subjektiv, undefinierbar, der wissenschaftlichen

1) Bonnier, Le Monde végétal, S. 332.

Darstellung unzugänglich. Diese Begriffe bedeuten, daß man die Bildung lebender Arten nicht der Herstellung chemischer Verbindungen gleichstellen kann. Sie sind in Wirklichkeit von der wissenschaftlichen Sprache viel weiter entfernt, als es die Begriffe waren, die die Theorie der unbeweglichen Arten umfaßte. Nach diesen war die belebte wie die anorganische Welt aus bestimmten und unveränderlichen Elementen in endlicher Anzahl gebildet, deren verschiedene Verbindungen das System der Klassen ausmachte. Da die Pflanzen- und Tierwelt aber nicht nur in jedem einzelnen der Individuen, die sie bilden, sondern in seiner Gesamtheit für lebend und sich entwickelnd gehalten wird, so gleicht sie nur noch dem Anscheine nach einer materiellen Zusammenstellung, einer endlichen Anzahl fester und homogener Einheiten. Die Veränderung ist als eine radikale aufgefaßt; das Bestimmte, das Feststehende, auf das die Wissenschaft sich stützt, ist darin nur noch zufällig und provisorisch.

Diese Begriffe sind für die Wissenschaft nur Verneinungen und Verkündungen von Problemen, weil sie den mechanischen Standpunkt überschreiten. Sie flößen uns die Idee einer Erklärung ein, die der entspricht, die sich das Bewußtsein von seinen Handlungen gibt. Das lebende Wesen will, nach den angenommenen Formeln, sein Leben erhalten und entfalten; und um das zu erreichen, bestimmt und gestaltet es sich nach den es umgebenden Verhältnissen.

Diese Erklärungen werden gewöhnlich teleologisch genannt. Nach einem scharfsinnigen Philosophen[1]) müßte man sie, um sie mit den Tatsachen in Einklang zu bringen, als über der Teleologie sowohl wie über dem Mechanismus stehend betrachten. Die Teleologie führt dazu, aus der Pflanzenwelt einen niederen Grad der Tierwelt und aus

1) Bergson, L'Évolution créatrice. Vgl. Rudolf Otto, Naturalistische und religiöse Weltansicht, S. 214—215.

dem Instinkt einen niederen Grad der Intelligenz zu machen, während dies in Wirklichkeit drei voneinander abweichende Entwicklungen ein und derselben Tätigkeit sind. Die reiche und verschiedenartige Erzeugung in verschiedenen Richtungen entspricht der Idee der spontanen Schöpfung viel mehr als der Idee einer zuvor gefaßten Absicht, die den Hergang der Verwirklichung bestimmt.

Was auch an diesen Ansichten, die an die spinozistische Lehre vom Leben erinnern, sein mag, es scheint unbestreitbar, daß der positive Inhalt der grundlegenden biologischen Begriffe außerwissenschaftlich ist, und daß folglich, wissenschaftlich gesprochen, diese Begriffe nur negativ sind.

Es folgt daraus nicht, daß die Wissenschaft deren positive und subjektive Bedeutung als unnötig, als chimärisch und als ein bloßes Wort beseitigen könne. Denn dadurch, daß sie rein quantitativ, genau und objektiv betrachtet wären, würden diese Begriffe alles verlieren, was sie Charakteristisches haben und was sich dazu eignet, den Gelehrten in seinen Forschungen und seinen Synthesen zu leiten. Kant sagt, daß gewisse Prinzipien, auch ohne konstitutive Gültigkeit, so daß sie uns keinerlei wirkliche Erkenntnis verschaffen können, doch eine regulative Gültigkeit haben, so weit sie uns erlauben, die Erscheinungen einzuteilen, die Erfahrungen zu ordnen, als ob sie treu die wirkliche Arbeit der Natur darstellten. Diese Lehre scheint noch heute auf die Biologie anwendbar. Sie zeigt uns die Wissenschaft abhängig von einer Wirklichkeit, die ihre Forschungsmittel übersteigt.

Die moralischen Wissenschaften sind in dieser Beziehung besonders bedeutungsvoll.

Diese Wissenschaften werden auf zweierlei Weise aufgefaßt: als normative oder als bloß positive Wissenschaften.

Als normative Wissenschaften aufgefaßt, liefern sie uns unmittelbar durch ihren eigenen Inhalt die leitenden Prinzipien des menschlichen Lebens, die man vergebens von

den physikalischen Wissenschaften fordern würde. Sie bieten oder verleihen dem Menschen Ziele, die er verfolgen soll, wie die Entwicklung der Persönlichkeit, die Pflicht, das Glück, den Einklang des Einzelnen mit der Gesellschaft, die Gerechtigkeit, die allgemeine Nützlichkeit, die Solidarität, die Übereinstimmung im Bewußtsein des Einzelnen. Es ist klar, daß diese Dinge an sich nicht letzte Prinzipien, sachgemäß aufgefaßt, sind, sondern Probleme einer besonderen Art darstellen, Probleme, die nicht allein durch die Erfahrung zu lösen sind.

Nach einigen ermöglichen diese Dinge geradezu eine Aussicht auf das Unendliche, das Vollkommene, das Göttliche. Wenn dem so wäre, so wären die moralischen Wissenschaften selbst durch ihre leitenden Ideen eine wahre Einführung in die Religion.

Eine andere Schule bringt die moralischen Wissenschaften den anderen Wissenschaften viel näher. Sie zielt darauf ab, sie zur Naturgeschichte des Menschen in seinen moralischen und soziologischen Äußerungen zu machen. Die moralischen Wissenschaften studieren die Handlungen der Menschen in ihren Arten und Ursachen, wie die biologischen Wissenschaften die Funktionen und Existenzformen des Tieres studieren. In ihren praktischen Vorschriften sind sie nach dieser Auffassung Anwendungen der Wissenschaft, nicht aber ein Teil davon. Jede Wissenschaft ist in der Tat, soweit sie Wissenschaft ist, theoretisch. Die Praxis geht ihr voraus oder folgt ihr nach, ohne mit ihr im geringsten zusammenzufallen.

In diesem Sinne hätten die moralischen Wissenschaften ein sicheres Mittel, jede Verbindung mit der Religion abzubrechen, wenn sie sich nämlich rein darstellend verhielten. Sie würden sich darauf beschränken, festzustellen, daß die Menschen im Laufe der Zeiten in diesem oder jenem Sinn von Gerechtigkeit, Glück, Pflicht, Recht, Persönlichkeit, Solidarität oder Gesamtbewußtsein gesprochen haben, und

würden nicht weiter nach dem Ursprung, nach der philosophischen Bedeutung oder dem Wert dieser Begriffe fragen. Aber eine Wissenschaft, die nur darstellend ist, ist keine eigentliche Wissenschaft. Um den physikalischen Wissenschaften entsprechend zu sein, muß sich die Wissenschaft der moralischen Erscheinungen erklärend verhalten.

Die moralische Wissenschaft denkt heute im allgemeinen nicht mehr daran, das Dasein des Bewußtseins und das soziale Leben aus rein physischen Ursachen erklären zu wollen. Psychologie, Ethik, Soziologie beanspruchen ihre eigenen Prinzipien, ohne jedoch das Band zu zerreißen, das sie an die Wissenschaft der Materie knüpft. Man erklärt also die moralischen Erscheinungen nicht nur durch die physiologischen und physischen Bedingungen des menschlichen Lebens, sondern auch durch eigentlich moralische Ursachen, wie: die Zustände des Bewußtseins, die Eigenschaften des Verstandes und Willens, der Einfluß der Gefühle, Neigungen und Ideen, die besondere Rolle solcher Ideen, wie die der Individualität, des Glücks, der Pflicht, der Gleichheit, Freiheit und Tradition, des Gesamtbewußtseins, der Solidarität, der Menschheit, der Gerechtigkeit und Harmonie, des Fortschritts, der Vernunft usw.

Was sind diese Prinzipien? Vom wissenschaftlichen Standpunkt aus sind es nur Verneinungen. Es sind subjektive Phantome, die den Platz der objektiven Ursachen einnehmen, die unser Verstand nicht kennt und nicht erfassen kann. Das einzig Genaue in den aus solchen Prinzipien gewonnenen Erklärungen ist, daß die betreffenden Erscheinungen sich nicht durch die wirkenden Ursachen erklären lassen, über die wir verfügen. Nachdem wir Ideen, Ziele, das bewußte Leben, soweit es uns unbegreiflich ist, hereingezogen haben, kleiden wir durch einen logischen Kunstgriff diese flüssigen Dinge in Formeln, verwandeln sie gleichsam in eine Art mechanischer Wesen und Kräfte und bedienen uns ihrer wie wirksamer Ursachen. Wir glauben dann,

eine wissenschaftliche Erklärung gegeben zu haben. Wie ist aber der Sinn und Wert solcher Erklärungen wissenschaftlich zu bestimmen? Woher kommt das moralische Leben, das Streben nach dem Fortschritt, der Anspruch, Neues zu schaffen und es besser zu machen als die Natur? Was wollen wir? Wohin steuern wir? Alles dieses Mögliche auf Notwendiges zurückführen, dieses Ideale auf Reales, diese ungewisse Zukunft auf gegebene Dinge, heißt offenbar, im Bewußtsein nichts sehen als eine täuschende Macht. Und was wird dann aus den Erklärungen, die es liefert? Sie sind dann nichts anderes als illusorische Erklärungen gleichfalls illusorischer Erscheinungen.

Vom streng wissenschaftlichen Standpunkt aus sind diese Erklärungen nur Verneinungen, die Verneinung der Möglichkeit einer mechanischen Erklärung. Aber auch hier, und besonders hier ist es richtig, zu sagen, daß es sich um unvollkommene Verneinungen handelt, die mit den entsprechenden Behauptungen notwendig verbunden sind. Welchen Gebrauch könnte der Gelehrte von diesen Begriffen machen, wenn er nach dem Beispiel des Mathematikers von ihrem subjektiven und praktischen Sinn absehen könnte? Er denkt daran so wenig, daß er gerade diesen subjektiven Sinn mit den Namen des wissenschaftlichen Begriffes bekleidet. Wenn der Astronom dem Augenschein zufolge die Erscheinungen so erklärt, als ob die Sonne sich um die Erde drehe, so weiß er, daß er es ebensogut und sogar viel bequemer tun könnte, wenn er annimmt, daß die Erde sich um die Sonne dreht. Aber der Moralist oder der Soziologe, der den subjektiven Schein, mit dem er sich beschäftigt, in objektive Ausdrücke übertragen wollte, würde so zum Gegenteil von der Wahrheit kommen, die ihn interessiert und könnte gar keine Schlüsse mehr ziehen. Um von den Menschen, von ihrer Individualität, ihrer Persönlichkeit, ihrer Solidarität, ihrem Einzel- oder Gesamtbewußtsein zu sprechen, muß man voraussetzen, daß diese Ausdrücke etwas bedeuten,

was vom Standpunkt der objektiven Wissenschaft sehr anfechtbar ist. Die Erklärungen der Erscheinungen durch moralische oder soziologische Begriffe sind nichts anderes, als eine schlecht verhüllte Berufung auf Erklärungen, die das Bereich einer eigentlich wissenschaftlichen Moral und Soziologie überschreiten.

Kurz, nach den Philosophen, mit denen wir uns beschäftigen, sind die Grenzen der Wissenschaft nicht einfache Verneinungen. Vielmehr sind sie die Anzeichen einer für uns transzendenten Wirklichkeit, ohne die diese Grenzen selbst unfaßbar wären, und deren sich der Geist des Gelehrten mehr oder weniger bewußt bleiben muß, wenn er seinen Begriffen eine konkrete Bedeutung beilegen will, die sie nutzbar macht. Die Wissenschaft ist also nicht vollkommen neutral. Sie hat eine Richtung, und wenn auch diese Richtung sehr allgemein ist, so ist sie doch wenigstens gerade auf die Dinge gerichtet, die das religiöse Bewußtsein fordert.

Die Religion zeigt sich hiernach nicht mehr als eine willkürliche Schöpfung, die von der Wissenschaft vielleicht theoretisch geduldet wird, aber keine Beziehungen zu ihr hat. Die Wissenschaft selbst sucht sie, ohne es zu wissen. Und so weiß die Religion, während sie sich frei nach ihren eignen Prinzipien entfaltet, daß ihre Behauptungen in ihren allgemeinen Grundsätzen mit den Postulaten der Wissenschaft übereinstimmen. Sie ist darum um so eifriger, sich alles das von der Wissenschaft anzupassen, was zu ihrem eigenen Werk beitragen kann; und es ist eine deutliche Tatsache, daß die Geister, von denen wir sprechen, weit davon entfernt, die Wissenschaft als eine Fremde oder Nebenbuhlerin fern zu halten, sie vielmehr mit allen Kräften zu Hilfe rufen, um sich von der historischen und natürlichen Seite der Religionen die richtigste, festeste, vollständigste Anschauung zu bilden, also die, die für die Religion am würdigsten und wirksamsten ist.

IV. Fortbestehende Schwierigkeiten.

Und sicher ist diese Art, die Aussöhnung der Religion und der Wissenschaft aufzufassen, eine der stärksten und triftigsten, die man sich ausdenken kann. Trotzdem ist es nicht sicher, daß sie das Gewissen des Gelehrten oder das des religiösen Menschen vollkommen befriedige.

Trotz aller Anstrengung, die Lehren der Wissenschaft rein und einfach hinzunehmen, ohne sie im geringsten zu vergewaltigen, läuft der Spiritualist doch Gefahr, von dem Gelehrten verleugnet zu werden, wenn er die Grenze der Wissenschaft in einem der Religion günstigen Sinne auslegt. Wenn es ein Dogma gibt, das für die Wissenschaft grundlegend ist, so ist es, daß sie nicht weiß, wohin sie steuert. Erkennt sie sich Grenzen zu, so weiß sie durchaus nicht, was dahinter ist; und jede Interpretation, die sich auf die ihr unbekannten Gebiete ebensowohl wie auf die bekannten erstreckt, scheint ihr verdächtig. Die Wissenschaft ist in ihrem innersten Wesen eifersüchtig auf ihre Unabhängigkeit, ihre Selbständigkeit, ihr Recht, nicht zu wissen.

Das religiöse Bewußtsein seinerseits verharrt im Befremden darüber, daß es sich von der Wissenschaft die Erlaubnis zu seiner Existenz erteilen lassen soll. Es denkt gewiß nicht daran, sich gegen die Ergebnisse der wissenschaftlichen Beweisführung aufzulehnen. Es begreift leicht, daß zwischen ihm und der Wissenschaft eine Beziehung bestehen muß, daß Wissenschaft und Religion nicht vollkommen heterogen sein können, da Gott, wenn er ist, die Ursache der Welt ist, deren Gesetze die Gelehrten studieren, und daß es unmöglich ist, daß zwischen Ursache und Wirkung keinerlei Zusammenhang besteht. Aber auch sie beansprucht ihre Selbständigkeit, ihre freie Entwicklung. Sie will, wie alles Leben, sie selbst sein und aus sich heraus ihre ganze Macht entfalten. So läuft sie Gefahr, sich in

einem System beengt zu fühlen, das trotz allem das Recht der Religion, sich kund zu geben, den Anschauungen der Wissenschaft unterzuordnen scheint.

Weder die Wissenschaft noch die Religion fühlen sich im System der Grenzen der Wissenschaft vollständig im Besitze der Selbständigkeit, die sie beanspruchen.

Allerdings scheint das Problem dem allerscharfsinnigsten Verstand zu trotzen. Denn man müßte ein Mittel finden, die Religion frei in ihrer Entwicklung nach ihren eigenen Prinzipien und gleichzeitig durch gewisse verständliche Beziehungen mit der Wissenschaft verbunden aufzufassen. Aber scheinen diese Schwierigkeiten nicht etwa nur deshalb unüberwindlich, weil man sich immer noch Religion und Wissenschaft als neben einander im Raume bestehend vorstellt, wie materielle Dinge, die sich den Platz streitig machen? Man forscht, welchen Platz die Wissenschaft der Religion läßt; man fragt sich, ob die Umrisse des Raumes, den die Wissenschaft einnimmt, einen anderen Raum, der sich darüber hinaus erstreckt voraussetzen oder nicht. Alle diese Ausdrücke sind nur Bilder, Umschreibungen der Wirklichkeit in die Sprache der räumlichen Vorstellung. Kann die Beziehung zwischen Religion und Wissenschaft etwas so Einfaches, den materiellen Beziehungen so Ähnliches sein? Muß es nicht im Gegenteil sehr schwer sein, sie zu erfassen und zu definieren? Muß sie nicht gewissermaßen einzig in ihrer Art sein?

Wenn es aber so ist, so muß man, um diese Beziehung aufzudecken, eine noch mehr metaphysische Methode anwenden, als die, die wir soeben betrachtet haben. Diese ist eigentlich kritisch. Sie besteht darin, über die Wissenschaft und die Religion, so wie sie uns gegeben sind, nachzudenken, zu erforschen, welches ihre Existenzbedingungen sind, und wie diese Bedingungen, wenn sie gegeben sind, sich miteinander vertragen können. Diese Methode kann nur darauf hinauslaufen, daß sie die Religion und die Philo-

sophie einander gegenüberstellt wie zwei feindliche Mächte, die es darauf absehen, sich gegenseitig zu vertilgen. Vielleicht könnte man eine tiefere und geschmeidigere Art von Beziehungen entdecken, wenn man, anstatt sich darauf zu beschränken, die Religion und die Wissenschaft von außen zu betrachten und ihre Prinzipien zu kritisieren, beide in ihrer Entstehung zu erfassen suchte und sich Rechenschaft von ihrem Ursprung und von dem inneren Prinzip ihrer Entwicklung zu geben. Man müßte hierzu nicht nur die philosophische Kritik, sondern die eigentliche Philosophie, eine Theorie der Grundprinzipien des geistigen und moralischen Lebens, anrufen. Dieser Versuch wurde von einer Anzahl sehr tiefer Geister gemacht, die ebensosehr darauf bedacht waren, die Freiheit der Wissenschaft zu wahren, als sie eifersüchtig darüber wachten, die der Religion zu sichern.

Drittes Kapitel.

Die Philosophie der Tätigkeit.

Eine Theorie der Grundprinzipien des geistigen und moralischen Lebens aufzustellen, war das Bemühen Descartes', und er hatte geglaubt, in der Vernunft die gemeinsame Quelle nicht nur der wissenschaftlichen und praktischen, sondern sogar der religiösen Wahrheiten zu finden. Wenn auch sein Rationalismus sich ungenügend erwiesen hat, könnte man nicht doch seinen Plan wieder aufnehmen, wenn man an Stelle der eigentlichen Vernunft, dieser hauptsächlich geistigen Eigenschaft, die Tätigkeit setzte, deren Ursprünglichkeit und Wert die auf Descartes folgende Philosophie mehr und mehr zutage treten ließ? Würde die Philosophie der Tätigkeit nicht erlauben, die Wissenschaft und die Religion im menschlichen Geiste aus einer gemeinsamen Quelle entspringen zu sehen?

I. Der Pragmatismus.

Es ist eine dem Gelehrten heutzutage vertraute Auffassung, daß der Geist bei der Erzeugung der Wissenschaft tätig ist. Hierunter verstehen sie aber gewöhnlich, daß die Entdeckung der Wahrheit von ihm Anstrengungen, Erfindungen, die verständige Anwendung aller ihm zur Verfügung stehender Hilfsquellen fordert. Sie wollen nicht damit sagen, daß die Wissenschaft selbst, die einmal begründete Wissenschaft, nur eine Art der menschlichen Tätigkeit sei. Durch Tatsachen erwiesen, wird eine Hypothese Gesetz. Die Art, wie der Geist dieses Gesetz gefunden hat, bietet hinfort nur noch historisches Interesse.

Für die Philosophen, mit denen wir uns zu beschäftigen haben, ist im Gegenteil der Geist, in seiner Tätigkeit betrachtet, nicht nur die wirkende Kraft der Wissenschaft, er ist tatsächlich ihr Gegenstand und ihre Substanz.

Diese Anschauung, in eigenartiger Weise aufgenommen, findet sich in einer berühmten zeitgenössischen Philosophenschule, die sich pragmatisch nennt.

Nach den Pragmatisten[1]) setzt die Wissenschaft nicht nur eine fortgesetzte Beisteuer des tätigen Geistes voraus, der die Dinge von seinem Gesichtspunkt aus betrachtet und Symbole schafft, die seinem Gebrauch angepaßt sind, sie strebt sogar nach der Tätigkeit und hat keinen anderen Gegenstand, als der Tätigkeit zu dienen. Geht man dem Ursprung der wissenschaftlichen Begriffe nach, so findet man immer, daß sie Methoden angeben, denen man folgen muß, um diese oder jene Erscheinung eintreten zu sehen, um dieses oder jenes Resultat zu erhalten. Das sind Vorschriften zur Tätigkeit, hypothetische Imperative: außer dieser Bedeutung haben sie keinen wirklichen Inhalt. Eine Behauptung, die keine praktischen Folgen hat, hat keinen Sinn. Zwei Behauptungen, die nicht auf einen Unterschied in der Art der Tätigkeit hinauslaufen, sind nur dem Wortlaut nach verschieden.

Die Behauptung, daß die Bedeutung wissenschaftlicher Formeln rein praktisch ist, heißt behaupten, daß diese Formeln sich nicht auf die Vergangenheit, sondern auf die Zukunft beziehen. Die Wissenschaft betrachtet die Vergangenheit nur im Hinblick auf die Zukunft. Sie sagt uns, wessen wir uns zu gewärtigen haben, wenn wir diese oder jene Tat ausführen, welche Empfindungen sich in uns voll-

1) Vgl. William James, Pragmatism. New York 1907. — F. C. S. Schiller, The definition of pragmatism and humanism. Mind, 1905; Axioms as postulates, in: Personal idealism edited by H. Sturt. London 1902. Studies in humanism 1907. — Die Zeitschrift Leonardo. Florenz, Direktor: G. Papini.

ziehen werden, wenn wir augenblicklich diese oder jene Empfindung verspüren.

Daher stammt die pragmatische Idee der Wahrheit. Die Wahrheit ist nicht die Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit diesem oder jenem Teil eines vorher und ein für allemal gegebenen Ganzen (ready-made), das dem Namen „Welt" entspricht, es ist einfach der Dienst, den uns eine Vorstellung leisten kann, wenn wir uns dies oder jenes Ergebnis vorsetzen. Wahrheit bedeutet Verifizierbarkeit, und Verifizierbarkeit ist die Fähigkeit, uns durch die Erfahrungswelt hindurchzuführen.

Die Wahrheit einer Vorstellung ist also hiernach immer erst nach dem Ereignis sicher. Und eine bewiesene Wahrheit kann sich, selbst wenn sie im Recht ist, unfehlbar nur auf die Vergangenheit, nicht auf die Zukunft beziehen.

Das ist noch nicht alles. Nicht nur zielt die Wissenschaft nur auf die Tätigkeit ab, sie ist auch selbst Tätigkeit, wirksame und schöpferische Kraft. Ist die Zukunft, auf die ihre Schlüsse hinweisen, vorausbestimmt? Die Rationalisten behaupten es. Für sie ist die Wirklichkeit fix und fertig für alle Ewigkeit. Nach einer berühmten Formel ist die Gegenwart belastet mit der Vergangenheit, schwanger mit der Zukunft. Ganz anders ist der Standpunkt der Pragmatisten. Sie glauben, daß die Wirklichkeit tatsächlich im Begriff ist, sich zu bilden, und daß die Zukunft nicht in der Gegenwart vorbestimmt ist. Und unter die Ursachen, die die Zukunft schaffen, stellen sie in erster Linie die Wissenschaft selbst, die, frei und menschlich, der Natur Wirkungen auferlegt, die diese von selbst nicht hervorbringen würde.

Mehr noch! Der Glaube, der in unserem Bewußtsein unsere Ideen begleitet, der Glaube an die Verwirklichung eines Ereignisses selbst, ist, nach den Pragmatisten, ein Faktor dieser Verwirklichung. Der Glaube kann seine eigene, experimentelle Verwirklichung schaffen und durch seine eigene Tätigkeit wahr werden.

Und der Glaube ist in der menschlichen Seele nicht ein von außen hinzugefügter Zustand, der dem Einfluß des Willens entzogen wäre. Allerdings steht es nicht in unserer Macht, uns einen beliebigen Glauben zu geben. Aber das Leben stellt uns vor Alternativen, wo die Entscheidung uns nicht nur nicht durch den Verstand auferlegt, sondern unmöglich gemacht wäre, wenn wir auf rein intellektuelle Gründe beschränkt wären. Derart sind die religiösen Probleme in ihren wesentlichen und praktischen Zielen. Die menschliche Gesellschaft, die Erde, das Weltall, sind das für mich Dinge, von denen man: „Es" sagen kann, oder sind es meine Nächsten, zu denen ich „Du" sage? Meine Haltung wird, je nachdem ich mich im einen oder anderen Sinn entscheide, eine ganz verschiedene sein; und die Entscheidung hängt offenbar von meinem Willen ab. Es hängt von mir ab, an die Pflicht gegen die anderen und gegen die Welt zu glauben oder nicht zu glauben, und folglich in den Lauf der Ereignisse einzugreifen oder nicht.

Die Wahrheit ist also selbst in einem nicht zu bestimmenden Maße ein Erzeugnis der Menschen; nicht nur weil der Mensch die Wissenschaft macht, sondern weil sich der Gegenstand der Wissenschaft selbst, das Sein, von dem die Wissenschaft nur eine Wirkung oder Vorstellung zu sein scheint, keineswegs eine von Ewigkeit her fertige Sache ist, sondern sich beständig bildet, durch die Tätigkeit der konkreten Wesen, die seine Substanz sind, und besonders durch die gerade auf die Wissenschaft und den Glauben gestützte menschliche Tätigkeit.

II. Die Idee einer Philosophie der menschlichen Tätigkeit.

Es wäre schwierig, die Rolle der Tätigkeit in der Wissenschaft geistreicher und eindringender hervorzuheben, als es die Vertreter des Pragmatismus getan haben. Man muß

sich aber fragen, ob nicht der Charakter und die Bedeutung der Tätigkeit in dieser Lehre, wenigstens wenn man sie abgesondert betrachtet, etwas unbestimmt bleiben, was ja auch schon aus der großen Verschiedenheit der Geister hervorzugehen scheint, die sich zu den Pragmatisten zählen, oder die man dazu zählt.

Eine wahre Idee, ein wahrer Glaube, sagt man uns, ist ein beweisbarer, wohltätiger, wirksamer Glaube, ein Glaube, der sich bezahlt macht. Aber der Sinn des Wortes Bezahlen variiert unendlich. Einige nehmen als Zahlung nur klingende Münze an. Ein Newton will mit Verallgemeinerungen bezahlt sein, die die Gesetze des Weltalls auf die Einheit zurückführen; dieser verlangt von der Wissenschaft materiellen Genuß, jener erwartet von ihr den Stolz, zu wissen, und die erhabene Freude, in den Mechanismus der Dinge einzudringen. Wieder andere nennen wohltätig, was den Frieden der Seele begünstigt, oder die moralische Kraft oder den Einklang der Ideen untereinander oder die Ausdehnung und Vergrößerung des Seins oder die Verwirklichung einer gleichzeitig einigen und freien, für die idealen Ziele der Menschheit begeisterten Gesellschaft. Keine dieser Ansichten ist durch den Pragmatismus ausgeschlossen; keine ist uns logisch von ihm auferlegt. Es ist eher eine Methode als eine Lehre, eher eine Bestimmung der Beziehungen zwischen Theorie und Praxis als eine Theorie der Praxis selbst. Und so erschöpft der Pragmatismus, als solcher, nicht die Idee der Philosophie der Tätigkeit.

Bestrebt, sie vollständiger zu verwirklichen, bemüht sich eine Anzahl Denker, zu zeigen, daß nicht nur eine allgemeine Beschäftigung mit Wirksamkeit und Praxis zum innersten Wesen der Wissenschaft gehört, sondern Tätigkeit im vollen Sinne des Wortes, Tätigkeit mit ihren positiven Zügen, die sie von dem einfachen Sichereignen im Lauf der Erscheinungen unterscheiden, und die allein sie als wirkliche Tätigkeit definieren.

Die aus diesem Gedanken hervorgegangenen Lehren sind in Wahrheit selbst sehr verschieden, und um sie genau zu erkennen, müßte man sie besonders studieren. Sie haben wenigstens eine gemeinsame Richtung, die herauszuheben nicht unmöglich ist.

* * *

Was die Wissenschaft betrifft, ist diese Richtung folgende:

Wenn wir behaupten, sagen die Vertreter einer, seit einigen Jahren sehr verbreiteten Philosophie,[1]) daß die Postulate, Prinzipien und Definitionen der Wissenschaft Übereinkommen sind, Ergebnisse einer willkürlichen Wahl, so soll damit gesagt sein, daß sie, wenn auch verursacht, vielleicht eingegeben von der Erfahrung, uns nicht von ihr aufgezwungen sind, noch sein können. Zwischen der Erfahrung und den Begriffen, deren wir uns bedienen, um sie wissenschaftlich aufzufassen, ist die Verbindung unterbrochen. Es folgt aber daraus nicht, daß diese Begriffe willkürliche Erfindungen seien. Die Bestimmung, die durch die Dinge nur sehr unvollständig gegeben ist, hat ihren letzten Grund im Geist selbst, der die Hypothesen ersinnt, die Definitionen baut. Nicht der Zufall ist es, nicht eine beliebige Tätigkeit, wodurch die wissenschaftliche Arbeit ausgeführt wird: es ist eine bestimmte Tätigkeit, deren Züge angegeben werden können.

Zunächst sind die Ideen, mit deren Hilfe sich die Wissenschaft aufbaut, wirkliche Erfindungen. Sie sind nicht nur zufällig, sie sind begründet, sie sind wirksam, sie haben den inneren Wert, der die Schöpfungen des Genies von den Launen der Einbildung unterscheidet. Und diese Erfindungen entstehen in jeder Richtung in unerschöpflicher Fülle, Mannigfaltigkeit und Neuheit. Und jede von ihnen

1) Siehe: Poincaré, Milhaud, Duhem, Le Roy, Hoeffding u. a.

kämpft, um sich zu erhalten, wandelt sich, paßt sich dem Fortschritt der Erkenntnis an und unterliegt nur, um neue Erfindungen hervorzurufen. An diesen Zeichen erkennt man die Tätigkeit eines wahren Seins, das bestrebt ist, sich zu erschaffen, zu bestehen, sich zu entwickeln und sich unentbehrlich zu machen. Was ist die Natur dieses Seins? Davon gibt das Ziel Kunde, im Hinblick auf das alle diese Schöpfungen gemacht sind.

Man läßt das Streben des Geistes, sich den durch die Erfahrung gegebenen Ideen oder Tatsachen anzupassen, nachdrücklich hervortreten, und man hat recht damit. Die moderne Wissenschaft will ein Besitzergreifen der wirklichen Welt sein und nicht eine unfruchtbare Betrachtung einer eingebildeten Welt. Man täuscht sich aber, wenn man glaubt, damit die menschliche Philosophie eines Plato oder Aristoteles ausgeschaltet zu haben, die von der sichtbaren Welt aus, in der sich unser Verstand nicht wiederfinden kann, eine intelligible Welt aufzustellen strebt.

Die wissenschaftlichen Hypothesen gehen allgemein darauf aus, in die Welt, sei es die Einheit, sei es die Einfachheit oder die Kontinuität zu bringen. Diese Eigenschaften sind nicht Beobachtungstatsachen; sie erscheinen auf den ersten Blick als das Gegenteil der Wirklichkeit. Sie sind sogar schwer miteinander zu vereinen. Denn bei der unendlichen Vielfältigkeit der Teile unserer Welt heißt wollen, daß sie eins sei, verlangen, daß unendlich viele Wesen Wirkung und Gegenwirkung aufeinander ausüben, was eine unentwirrbare Verzweigung nach sich zu ziehen droht. Ebenso bedeutet, die Kontinuität suchen, sich von der Einfachheit entfernen, die durch eine Vielheit von Grund aus voneinander unterschiedener Kategorien viel besser gesichert wäre.

Was sind also die von der Wissenschaft verfolgten Ziele anders, als Gesetze, die der Geist den Dingen auferlegt, weil er sie, da seine Natur eine gegebene ist, sich nicht so anpassen kann, wie sie ihm die rohe Erfahrung bietet?

Aber die Einheit, die Einfachheit und die Kontinuität bilden das, was man Verständlichkeit nennt. Es ist also nicht irgendein Geistesleben, das sich in der wissenschaftlichen Erfindung ausspricht; es ist das eigene Leben einer Intelligenz, einer Vernunft, die in sich ein bestimmtes Bild der Verständlichkeit hat.

Genügt das? Ist die Vernunft nur die Arbeiterin der Wissenschaft? Hat die Arbeit, die sie darin vollzieht, einen außerhalb von ihr selbst liegenden Gegenstand? Hat sie es nur auf die Praxis im utilitarischen Sinn des Wortes abgesehen?

Es scheint schwer, das Dasein einer nicht interessierten Wissenschaft zu leugnen, oder, wenn man so will, einer Wissenschaft, deren höchstes Interesse die Wissenschaft selbst ist. Zahlreich sind noch heute die Gelehrten, die, Erben des griechischen Gedankens, mit Aristoteles von der Wissenschaft um ihrer selbst willen sagen: „Alle anderen Beschäftigungen sind nötiger wie diese, aber keine ist besser."

Man könnte einwerfen, daß diese Geister aus einem Mittel einen Zweck machen. Das ist möglich. Aber diese Umstellung, in der man einen Irrtum sieht, ist ein Hauptgesetz der Natur und eine Hilfsquelle ihrer Fruchtbarkeit. Obwohl die Materie in bezug auf das Leben Mittel ist, entfaltet sie die Natur, als wäre sie Selbstzweck. Der Instinkt des Tieres, der für den Menschen nur ein Mittel ist, ist für das Tier ein Zweck. Der Reichtum der menschlichen Entwicklung kommt daher, daß jedes Individuum durch eine eigentümliche Schätzung seiner Beschäftigung sich einbildet, daß seine Beschäftigung der höchste und edelste Zweck von allen sei. Was ist das Schöne anders, als gewisse Züge der Dinge, die herausgehoben und für sich selbst entwickelt sind? Was ist das Spiel anders als die als Selbstzweck aufgefaßte Ausübung unserer Fähigkeiten? Was liegt schließlich daran, ob ein Ding ursprünglich und nach seiner hi-

storischen Entwicklung ein Mittel oder ein Zweck ist? Die Einschätzung der Werte der Dinge hängt nicht von ihrer teleologischen Rolle ab. Wenn der Mensch die Wissenschaft über die Nützlichkeit stellen oder erklären will, daß die Wissenschaft selbst die höchste Nützlichkeit ist, wie soll man ihm beweisen, daß er unrecht hat? Wenn man die praktischen Urteile der Menschen betrachtet, so kann man feststellen, daß es ihnen Freude macht, die gegebene Ordnung der Mittel und Zwecke derart umzustürzen und das zum Höchsten zu machen, was ursprünglich nur etwas Nebensächliches und Geringes war. Und fast alles Neue und Große, was entsteht, hat diesen Ursprung.

Übrigens ist auch die von der eigentlichen Nützlichkeit losgelöste Wissenschaft nicht dadurch allein in reinen Zweck verwandelt worden. Sie wird das Mittel zur Entfaltung der Vernunft, die sich, wie Descartes lehrte, um zu sein, zu wachsen und sich ihrer Natur gemäß zu bestimmen, von Wahrheiten nähren muß. Wie alles Sein ist die Vernunft nur, indem sie tätig ist; sie bildet sich durch ihre Tätigkeit selbst, und durch die Wissenschaft, durch ihre vollkommenste geistige Tätigkeit, bringt sie die geistigen Kräfte, die in ihr liegen, zur Tat.

Die Wissenschaft ist also nicht ein Werk der blinden Natur, dem das Bewußtsein nur als Schauplatz diente; sie ist aber auch nicht einfach eine Ansammlung von empirischen Vorschriften, deren einzige Berechtigung die Nützlichkeit wäre. Sie ist eine bestimmte Tätigkeit, die menschliche Tätigkeit selbst, insoweit sie vernünftig und verständig ist. Es ist mit der Wissenschaft wie mit den Sprachen. Wie Bréal[1]) scharfsinnig dargestellt hat, sind die Sprachen keine Wesen, die ihre Gesetze außerhalb des menschlichen Geistes haben. Der Geist, der Verstand und der menschliche Wille, das ist die einzig wahre Ursache der Sprache. Und die Sprache

1) Essai sur la Sémantique. Paris 1897.

kann sich nicht davon freimachen, weil kein anderes Leben in ihr ist, als das, was gerade von diesem Geist ausgeht.

* * *

Während uns gewisse Gelehrte die Wissenschaft als der Aktivität des menschlichen Verstandes immanent zeigten, entstand eine entsprechende Lehre, die Religion betreffend.[1])

Die Religion ist oft als ein System von Glaubenssätzen und Vorschriften dargestellt worden, die dem Menschen von außen auferlegt sind. Man beweist mehr oder weniger rationell und bündig, daß diese oder jene Autorität Rechtskraft hat, daß sie dieses oder jenes Credo zu bekennen, diese oder jene Ausübungen zu vollziehen gebietet. Und man läßt die Religion im reinen Gehorsam gegen diese Autoritäten bestehen.

Aber, bemerken die Philosophen, von denen wir sprechen, zugegeben, daß diese Beweise streng sind, und daß die Glaubenssätze, die uns so auferlegt werden, dem Geist einen Sinn bieten, der klar genug ist, um den Glauben mehr auf die Ideen als auf die Worte zu gründen, wie soll man sich versichern, daß diese Glaubenssätze und Gebräuche dem Menschen eine Religion bilden können, in dem Sinne, den das Gewissen, das christliche Gewissen und die christliche Tradition im besonderen, dem Worte geben? Eine Religion ist ein übernatürliches Leben in der Seele. Es sind nicht, nebeneinander und unabhängig voneinander, zwei Existenzen, die zwei verschiedene Personen bilden könnten; es ist das Individuum selbst, das seine Identität bewahrt, während der Ton seines Lebens unendlich gehoben ist. Wie könnte der Glauben eine solche Wirkung haben, wenn er ohne innere Beziehung zur Natur des Subjekts wäre? Es wäre nicht undenkbar, daß sogar ein logisch begründeter Glaube das Herz und Gewissen des Menschen so wenig berühre, wie der Glaube an das Prinzip des Archimedes

1) V. Maurice Blondel, L'Action. Paris 1893.

oder an die allgemeine Anziehung. Wenn der religiöse Glaube nur logischer Glaube wäre, so wären die sogenannten religiösen Handlungen für den Menschen nur äußere Bewegungen, an denen seine Seele keinen Teil hätte.

Aber, wird man sagen, der Mensch ist endlich, fehlbar, zum Schlechten geneigt; und die Religion soll die Wirkung Gottes sein, die sich in ihm vollzieht, um ihn umzuwandeln. Wie soll man in der Natur selbst eine Neigung zur Religion finden? Dem endlichen Wesen kommt dem Unendlichen gegenüber nur eine Aufgabe zu, der Gehorsam. Oder verlangt man, daß das Endliche von selbst das Unendliche versteht und umfaßt? Es könnte es nur, wenn es identisch damit wäre. Eine derartige These aufstellen heißt, sich dem Pantheismus hingeben.

Diese Art, zu denken, antworten die Tätigkeitsphilosophen, wäre annehmbar, wenn der Mensch nur Verstandeswesen wäre. Für den Verstand sind wirklich die Beziehungen der Dinge durch die ihrer Begriffe ersetzt; und es ist sicher, daß die Begriffe nur Beziehungen der Einschließung oder Ausschließung zulassen. Vom intellektualistischen Standpunkt aus ist es notwendig, daß Gott und der Mensch, wenn sie nicht identisch sind, außerhalb voneinander sein müssen. Und in diesem Sinn kann die Religion, von dem Augenblick an, wo man den Pantheismus ausschaltet, für den Menschen nur noch ein von außen auferlegter Zwang sein.

Aber der Mensch ist nicht nur Verstandeswesen, er ist auch, und noch unmittelbarer, Tätigkeit oder Tat, beständige Bewegung auf einen Gegenstand zu, dessen Besitz ihm geeignet zu sein scheint, sein Sein zu erhalten oder zu vergrößern. Es scheint, als könne man in den Bedingungen der eigentlich menschlichen Tätigkeit diese besondere Immanenz des Übernatürlichen im Natürlichen finden, diese Vereinigung ohne Absorption, die die Religion verlangt, und die der Verstand allein nicht erklären kann.

Die Tätigkeit, von der hier die Rede ist, ist eigentlich die Tätigkeit des Willens, die vorzüglichste Tätigkeit.

Nach der neuen Tätigkeitsphilosophie muß der Mensch, wenn er nur ausdrücklich das will, was er unbewußt will, das heißt, wenn er sich Rechenschaft von dem Ziel gibt, auf das sein Wille naturgemäß hinstrebt, und wenn er dieses Ziel verwirklichen will, einsehen, daß er Gottes und des Übernatürlichen bedarf, um seinen eigenen Willen auszuführen.

Was ist die Tätigkeit? Kann man sagen, daß ein Mensch handelt, und als Mensch handelt, nur weil er Kraft entwickelt und sich äußere Dinge anzueignen sucht? Ein Ziel ist der Tätigkeit notwendig; und dieses Ziel muß, um zu existieren, um eine wirkliche Tätigkeit zu bestimmen, etwas anderes sein, als das, was die Natur selbst mit ihren mechanischen Gesetzen ausführt. Wer handelt, sieht vor sich und sieht über sich. Die Gesetze und die Erkenntnis gegebener Bedingungen sind ihm nur Werkzeuge, um etwas Neues und etwas Besseres auszuführen, als das, was die Natur hervorbringen könnte.

Was will der Mensch in Wahrheit? Was ist der anfängliche Wille, der seinem ganzen moralischen und geistigen Leben Schwingung verleiht? In der Bestimmung dieses anfänglichen Willens liegt das Hauptproblem des menschlichen Lebens.

Die Tätigkeit hat zum Gegenstand die Verwirklichung einer Absicht. Die vollkommene Tätigkeit ist die, in der sich das Können dem Wollen gleich zeigt. Betrachten wir nun die verschiedenen Formen der menschlichen, der rein menschlichen Tätigkeit: die wissenschaftliche, die individuelle, die soziale und die einfach moralische Tätigkeit. Keine von ihnen enthält die gesuchte Gleichheit.

Die Wissenschaft schließt einen Determinismus ein, der sich nur begreifen läßt, wenn er von einem Geist, der ihn beherrscht, frei aufgestellt ist. Das Ich, die Gesellschaft, die

Menschheit bieten dem Menschen wohl genügend Gegenstände, die den Neigungen seines Willens entsprechen. Aber es ist ihm unmöglich, diese Ziele denkend zu verfolgen, ohne darüber hinausgehen zu wollen, ohne zu erkennen, daß sie ihn, auch gegen seine Neigung, anleiten, etwas Höheres zu suchen.

Und so enthüllt die Tätigkeit dem Menschen das Vorhandensein eines Urwillens in ihm, der über allem Willen steht, der auf die Dinge dieser Welt beschränkt ist.

Hieraus entspringt für sein Gewissen eine Alternative. Wenn er einwilligt, nur das zu wollen, was ihm durch die Erfahrung gegeben ist, so bleibt sein Willen unbefriedigt und kraftlos. Wenn er aber sein gegenwärtiges Wollen von den Gegenständen, die es nicht befriedigen können, losmacht und es nach dem idealen Willen richtet, der über ihn selbst ebenso hinausgeht, wie über die ganze Natur, dann begreift man, daß er das Gleichgewicht zwischen Wollen und Können erreichen kann, das das Ziel seines Strebens ist. Entweder Wollen ohne Können, oder Können, durch einen gewissen Verzicht auf das Wollen, das ist die Alternative. Sie erweckt im Geist die Idee eines in Beziehung zum Menschen gleichzeitig transzendenten und immanenten Wesens: immanent, weil es sein Wollen und seine erste Regung ist; transzendent, weil es nicht in der objektiven Welt, in die ihn sein Verständnis einschließt, gegeben ist und gegeben sein kann. Das ist gerade das Übernatürliche: Leben, Macht, Sein wird durch die menschliche Tätigkeit gefordert, und doch ist die menschliche Tätigkeit an sich unfähig, sie zu verwirklichen.

Zwischen beiden Punkten der Alternative ist eine Entscheidung notwendig und unvermeidlich. Jede Tätigkeit schließt sie ein. Und diese Entscheidung kann, bei der Beschaffenheit des Problems, im Grunde nur ein Akt des Glaubens, des Vertrauens, der Liebe sein, das heißt, gerade ein Akt, der den Grund zum religiösen Leben legt.

So ist das eigentliche religiöse Bedürfnis auf die wesentlichen Bedingungen der menschlichen Tätigkeit zurückgeführt. Es ist nicht mehr einfach etwas subjektiv Gegebenes, das die Analyse vielleicht auflösen und seines Nimbus entkleiden könnte; es ist die Bedingung der menschlichen Tätigkeit und gleichzeitig die Bedingung jeder Kenntnis, jedes Bewußtseins, also endlich aller Tatsachen, soweit wir sie auf das Sein beziehen und als Wirklichkeiten auffassen.

Aber die Religionen bestehen nicht einzig in dieser inneren Offenbarung des Bewußtseins: sie zeigen sich in Form von Dogmen, die dem Geist Gegenstände des genauen und besonderen Glaubens bieten, aus dem bestimmte Gebräuche hervorgehen. Was ist der Ursprung und die Bedeutung dieser Dogmen?[1])

Wenn sie als Kenntnisse im vollen und wissenschaftlichen Sinn des Wortes aufgefaßt werden sollten, so würden sie der Vernunft und besonders der Wissenschaft und dem modernen Gedanken nicht standhalten.

Ein Dogma im streng theoretischen Sinn ist ein Satz, der sich selbst für unbeweisbar erklärt. Die theoretische Vernunft nimmt aber nur das an, was bewiesen oder in irgendeiner Weise beweisbar ist. Kann man sagen, daß die Dogmen sich durch die Autoritätsmethode beweisen lassen? Und macht sich die moderne Wissenschaft nicht gerade zur Aufgabe, die Autoritätsmethode zu verwerfen?

Ein Dogma ist in zweiter Linie ein Satz, dessen Wortlaut selbst nicht zu klarem und deutlichem Verständnis gebracht werden kann. Gewiß sind die Namen und Definitionen bestimmt, festgelegt und gesichert; und das gibt dem Geist die Illusion einer Erkenntnis. Wer könnte aber in wahrhaft verständlichen Ausdrücken sagen, was er unter göttlicher

---

1) Edouard Le Roy, Dogme et critique. Paris 1907. Vgl. George Tyrrell, Fogazzaro.

Persönlichkeit, unter Wirkung der Gnade in der menschlichen Seele versteht? Wer könnte so, daß er sich selbst begreift, sagen, was er unter Gott versteht?

> Magst Priester oder Weise fragen,
> Und ihre Antwort scheint nur Spott
> Über den Frager zu sein;[1])

Wenn man endlich die Dogmen buchstäblich nehmen muß, warum soll man die Augen gegenüber dem verschließen, was evident ist? Sie sind formell unversöhnbar mit der Wissenschaft.

Aus all diesen Gründen stellt sich die Frage hinfort so: Entweder müssen die Dogmen fallen, oder sie müssen in einem anderen als dem eigentlich theoretischen Sinn verstanden werden.

Ist die Erforschung einer Bedeutung der Dogmen, die nicht im wesentlichen theoretisch ist, ein gewagtes Unternehmen, das Ersetzen des traditionellen Standpunktes durch einen neuen?

Nach unseren Gelehrten geht aus der Analyse der Dogmen selbst und aus dem Studium ihrer Geschichte hervor, daß sie sich selbst nicht für Kenntnisse, besonders nicht für positive und adäquate Kenntnisse ausgeben. Ihre Bedeutung ist vor allem negativ. „*Non hoc a me, Fratres, expectatis*", sagt der heilige Augustin, „*ut explicem vobis quomodo cognoscat Deus. Hoc solum dico: Non sic cognoscit ut homo.*"

Wie soll man den Begriff der „göttlichen Persönlichkeit" für einen positiven, klaren und bestimmten Begriff halten? Die Zusammenstellung dieser beiden Worte stürzt den Geist in einen Abgrund von Schwierigkeiten. Was dieses Dogma klar ausspricht, ist, daß Gott nicht als ein Ding, ein Gegenstand aufgefaßt werden kann, der denen entspricht, die wir durch die Sinne kennen. Wie der heilige Thomas sagt, dessen Glauben, im ganzen genommen, im scholastischen

1) Goethe, Faust I.

Formalismus beengt war, definieren die Dogmen die göttlichen Dinge negativ, *via remotionis:* indem sie die Bestimmungen, die ihnen nicht zusagen, ausschalten.

Ist damit gesagt, daß das Sein nur in Beziehung auf das Nichts aufgefaßt wäre, was nur einer abstrakten Behauptung ohne wahre Bedeutung Raum geben würde? Unklar und undefinierbar, lehrt Leibniz, heißt nicht null; und es ist vollkommen berechtigt, anzunehmen, daß wir von einem Ding eine tatsächliche Vorstellung haben, ohne daß wir es deutlich denken können, besonders wenn es sich um Gegenstände handelt, die ihrem Wesen nach den Rahmen unserer Begriffe überschreiten. Wir leben in der Tat von Begriffen, die wir unklar verstehen. Sie führen und richten sowohl die Tätigkeit wie auch die wissenschaftliche Forschung selbst, die doch im Grunde nichts anderes ist als ein Bemühen, sie in genaue Vorstellungen aufzulösen.

Vom praktischen und moralischen Standpunkte aus betrachtet, werden die Dogmen wieder klar und positiv. Was ist die göttliche Persönlichkeit? Verstandesgemäß können wir es nicht sagen. Aber wir verstehen unmittelbar diese Vorschrift: Benehmt euch in eurem Verhalten gegen Gott wie in eurem Verhalten gegen eine Person.[1])

Wenn ein Dogma vor allem eine praktische Vorschrift ist, so folgt daraus nicht, daß die theoretischen Formen, unter welchen die Dogmen dem Menschen gegenüber gewöhnlich auftreten, wertlos oder gleichgültig seien.

Diese Formen sind notwendig. Die menschliche Tätigkeit ist ebensowenig vom Gedanken losgelöst, wie der wirkliche Gedanke von irgendeiner Tätigkeit zu trennen ist. Die Tätigkeit, die die Stätte des Dogmas ist, ist die Gedankentätigkeit, die Tätigkeit, die eins ist mit einer Idee, die darum, daß sie unklar ist, — was bei dem Mißverhältnis zwischen ihrem Gegenstand und unserem Verstande unvermeidlich

1) Le Roy, Dogme et critique. S. 25.

ist, — doch nicht weniger ein Ansatz zu einer intellektuellen Intuition, eine Anregung zum Denken, eine Quelle der Anschauungen und Vorstellungen ist. Das Dogma ist also nicht eine ausschließlich praktische Lehre; es enthält ein theoretisches Element. Sogar im Geist ist der Buchstabe mächtig.

Es ist also natürlich und nützlich, daß der Buchstabe hervorgehoben und entwickelt werde.

Die reine Intuition, die von jeder Vorstellung losgelöst ist, ist unfaßlich für das Bewußtsein und nicht mitzuteilen. Die unendlich blütenreiche Sprache, die Wissenschaft mit ihrem System von Symbolen, unsere äußere Welt selbst mit der ganzen Auswahl von Beziehungen, aus denen sie sich zusammensetzt, sind nur die vom Menschen angenommenen Zeichen, um seine Eindrücke zu benennen und sie seinesgleichen mitteilen zu können. Und jeder Gedanke strebt danach, sich auszudrücken, jede Tätigkeit bringt Formen hervor.

Vom Dogma selbst gehen also Formen aus, die dazu geeignet sind, es vor dem Bewußtsein festzulegen und dem Menschen zu ermöglichen, mit seinesgleichen darüber zu verhandeln.

Und nach dem Grundgesetz der Erkenntnis passen sich diese Formen, um die Verständlichkeit und die Mitteilbarkeit, deren Werkzeug sie sein sollen, zu verwirklichen, den Kategorien an, die in den Intelligenzen, die sie aufnehmen, vorhanden sind. Es ist mit dem Geist, wie mit dem Körper: er hat keine andere Nahrung als die Substanzen, die seine Substanz werden können.

Darum findet man in den spekulativen Theorien, in die sich die Dogmen kleiden, um vorstellbar und verständlich zu werden, zu allen Zeiten die wissenschaftlichen und philosophischen Ideen wieder, die die aufeinander folgenden Zustände der menschlichen Weisheit darstellen. Wie könnte man dem Menschen vorwerfen, daß er dem Dienste Gottes die besten Früchte seiner Verstandesarbeit opfert?

Die Dogmengeschichte ist jedenfalls dazu da, ihn daran zu erinnern, daß das göttliche Gebot seinem Wesen nach praktisch ist, und daß der Sinn, den es verbirgt, für alle Zeiten die Auslegungen und Erklärungen davon übersteigt, die der Mensch versuchen könnte. Die geistige Arbeit, die gerade ihrem Wesen nach durch die Bedingungen der Verständlichkeit in einer gegebenen Gesellschaft bestimmt ist, kann, wenn es sich um religiöse Dogmen handelt, nur Symbole liefern, eine Sprache, die immer nützlich, immer vervollkommenbar und provisorisch ist.

* * *

So haben sich in unseren Tagen, eher parallel als aus einer Wurzel entspringend, eine Philosophie der Wissenschaft und eine Philosophie der Religion gebildet, die beide auf die Bedingungen der menschlichen Tätigkeit gegründet sind. Wenn man die beiden Philosophien einander gegenüberstellt, so findet man sie übereinstimmend genug, um in einer einzigen vereinigt zu werden, die man die Philosophie der Tätigkeit nennen könnte.

Auf beiden Seiten wird der Begriff Leben als grundlegend betrachtet. Auf beiden Seiten drückt sich das Leben, wenn es Bewußtsein seiner selbst gewinnt, durch Symbole aus, die den Verstand bilden, Formen, die gleichzeitig feststehend und veränderlich sind, gleich den vorläufig feststehenden Typen, die die Abschnitte in der Entwicklung der Natur bezeichnen.

Es ist übrigens dasselbe Leben, das menschliche Leben in dem, was es Besonderes und Höheres hat, das auf der einen wie auf der anderen Seite der zu verwirklichende Gegenstand ist. Die Philosophie der Tätigkeit ist also wie der gemeinsame Stamm, von dem sich die Wissenschaft und die Religion abzweigen. Ihr Unterschied erklärt sich jetzt ebensogut wie ihre Beziehung. Denn die eigentliche menschliche Tätigkeit hat zwei wesentliche Formen: die Tätigkeit

des Verstandes und die Tätigkeit des Willens. Die Wissenschaft ist die Entfaltung der ersteren, die Religion die volle Verwirklichung der zweiten. So inkommensurabel auch die Welt, der Gegenstand der Wissenschaft, und Gott, der Gegenstand der Religion, sein mögen, sie vereinen sich im Menschen, dessen Natur in ihrer Einheit am einen wie am anderen teilhat.

Diese Philosophie erlaubt, wie ihre Vertreter meinen, die Beziehungen zwischen der Religion und der Wissenschaft in einem tieferen und geistigeren Sinne aufzufassen, als es im intellektualistischen System möglich war.

Die Wissenschaft liefert dem Menschen die Mittel zur äußeren Tätigkeit. Durch sie kann er seinen Willen in Bewegungen umsetzen, die sich immer mehr dazu eignen, ihn der materiellen Welt aufzuerlegen.

Aber es ist natürlich, daß die mit solcher Macht begabte menschliche Tätigkeit nach ihren Prinzipien und ihren Zielen fragt. Indem sie sich diese Frage stellt, erschließt sie sich das religiöse Gebiet. Die Religion ist die höhere Weisheit, die ihr ein ihrer würdiges Ziel angibt, und die ihr die innere Macht mitteilt, die nötig ist, um dieses Ziel wirklich und wirksam zu wollen.

Wenn der Geist die Idee der Wissenschaft und die Idee der Religion entwickelt, sieht er so beide einander sich nähern.

Das letzte Wort der Wissenschaft ist die Zurückführung der Natur auf verständliche Symbole, wodurch sie dem Menschen zugänglich gemacht wird. So erhaben nun auch die Gegenstände sein mögen, durch die sich das Weltall erklärt, sie sind doch vom Menschen ersonnen, sie sind nicht der Mensch selbst. Der Mensch fragt sich, wenn er nachdenkt, was sie ihm wert sind, ob er sich ihnen hingeben soll oder sich ihrer bedienen darf. Der Mensch, und besonders der moderne Mensch, der ein lebhaftes Bewußtsein von der Größe des Lebens und vor allem von der Herrlichkeit des moralischen und religiösen Lebens gewonnen hat, benutzt

seinen Verstand, um gerade die Berechtigung dieses Verstandes zu prüfen. Im Namen dieses geheimen Sinnes für die Wahrheit, die den letzten Grund der Vernunft bildet, fragt er sich, ob der Verstand, so wie er sich in der Wissenschaft verwirklicht, sich genügt und seinem Menschenbewußtsein genügt. Und diese Frage stellen, heißt schon die Möglichkeit der Religion erfassen.

Die Religion ihrerseits will den Menschen als Mitarbeiter Gottes. Sie mißachtet also die menschlichen Fähigkeiten nicht. Sie erwartet vom menschlichen Geist, daß er seine Sprache, die Gesamtheit der Zeichen und Formeln, über die er verfügt, zu dem möglichst tiefen, treuen und wirksamen Ausdruck dessen verwende, was an sich jede menschliche Sprache übersteigt. Das genügt noch nicht: die Religion hat augenscheinlich nicht die einzige Bestimmung, bei den Individuen ein abgeschlossenes und einsames Leben hervorzubringen. Gott ist nicht außerhalb der Welt; er übt in ihr seine Wirkung aus. Die Religion erwartet also vom Menschen, daß er vermittels der Wissenschaft, die ihm die materielle Macht verleiht, nach seinen Kräften an der Ankunft des Reiches Gottes arbeite.

So verstanden, vereinigt die Beziehung zwischen der Wissenschaft und der Religion, nach den Denkern, die uns beschäftigen, zwei Bedingungen, die dem Anscheine nach entgegengesetzt, darum doch beide gleichmäßig notwendig sind: die fundamentale Einheit und die gegenseitige Unabhängigkeit.

Was die Einheit der Religion und Wissenschaft ausmacht, das ist die menschliche Tätigkeit, aus der beide hervorgehen, und die in ihnen die Mittel findet, sich in ihrer ganzen Ausdehnung zu verwirklichen.

Was ihre Unabhängigkeit sicherstellt, das ist die allgemeine Eigentümlichkeit, die dem Leben innewohnt, gleichzeitig verschiedene Entwicklungen zuzulassen, die unverträglich erscheinen würden, wenn man sie nur nach den

Begriffen, die sie darstellen, einschätzen wollte. Die Widersprüche, die der Analytiker im menschlichen Herzen findet, scheinen ihm unerklärlich. Es sind nur von seinem abstrakten Standpunkt des Logikers aus Widersprüche. In Wahrheit sind es verschiedene Kundgebungen des Lebens. Das Leben ist freigebig; es strebt danach, alles, was sein kann, existieren zu lassen. Es scheint sogar, als gefalle es sich darin, Extreme und was wir Gegensätze nennen, nebeneinander bestehen zu lassen.

Wissenschaft und Religion sind zwei Momente des menschlichen Lebens. Die eine ist dieses Leben in seiner Ausdehnung gegen die äußere Welt; die andere ist dieses selbe Leben, aber vielmehr auf sein Prinzip gerichtet, auf das Prinzip allen Lebens, aus dem es die höhere Kraft schöpft, unendlich über sich hinauszusteigen. Der Unterschied dieser beiden Entwickelungen ist derart, daß sie sich in keiner Weise gegenseitig widersprechen können. Jede von ihnen kann praktisch als unabhängig und selbständig aufgefaßt werden.

Es ist wahr, daß die Religion und die Wissenschaft sich notwendig auf einem gemeinsamen Boden treffen müssen, dem der Formen und Begriffe, die sich auf die natürlichen Tatsachen beziehen. Aber nach der Philosophie der Tätigkeit bilden diese Begriffe weder für die Religion noch sogar für die Wissenschaft der Wahrheit angemessene Ausdrücke. Zwei mehr oder weniger verschiedene Systeme von Symbolen sind kein Anstoß für den menschlichen Geist, der sich sogar in der Wissenschaft bis zu einem gewissen Grad daran gewöhnt; und das Forschen nach der Übereinstimmung der Symbole der Religion mit denen der Wissenschaft kann nach dem Beispiel vergangener Zeiten heute noch fortgesetzt werden, ohne daß die Religion ein Opfer zu bringen hätte, wie sich der Gedanke eines alten Schriftstellers nicht umzuändern braucht, um sich uns, in die heutige Sprache übersetzt, zu zeigen, wenn die gebräuchlichen Übersetzungen unverständlich geworden sind.

III. Kritische Bemerkungen.

Die Tätigkeitsphilosophie ist ein sehr beachtenswerter Versuch. Es ist ein Bestreben, im Bewußtsein, im Sein, so wie es uns unmittelbar gegeben ist, ein tieferes Prinzip als den Verstand zu finden, das fähig wäre, die Widersprüche aufzuheben, die der Verstand bestehen läßt, und die vollkommene Einheit der verschiedenen Kräfte der Seele mit ihrer freien und vollen Entwicklung in Einklang zu bringen. Diese, obwohl im Schatten der großen klassischen Systeme keimende, doch noch junge Philosophie ist vielleicht berufen, noch große Fortschritte zu machen. Und vielleicht kann sie mehr und mehr die nach Verständnis wie nach tiefem, vollem und reichem Leben hungernden Geister befriedigen. In ihrer jetzigen Form scheint sie die Schwierigkeiten, denen sie entgegentritt, nur unvollkommen zu lösen.

Eine erste Frage: Ist der Einklang, den sie zwischen Wissenschaft und Religion herstellt, so wirklich und so klar definiert, wie es auf den ersten Blick scheint?

Die Tätigkeit ist, wie man uns sagt, die gemeinsame Wurzel beider. Um welche Tätigkeit handelt es sich?

Ist es eine nackte und unbestimmte Tätigkeit? Dann stellen sich uns mehrere Fragen. Welchen Wert hat eine unbestimmte Tätigkeit? Worin unterscheidet sich eine solche von der einfachen Veränderungsfähigkeit oder sogar von mechanischen Kräften, die Bewegungen ohne Ziel hervorbringen? Der Umstand, daß eine Bewegung von Bewußtsein begleitet ist, kann nicht genügen, daraus ein Ding von höherem Wert zu machen, das mit der Wissenschaft zusammen die Religion begründen könnte. Wenn das Bewußtsein in bezug auf diese Tätigkeit nur ein passives Gefühl und ein Nebenumstand ist, so hat sein Dasein nur ein spekulatives Interesse.

Man entgeht allerdings dieser Schwierigkeit, wenn man als Prinzip nicht eine unbestimmte Tätigkeit annimmt, sondern die menschliche Tätigkeit als solche, das heißt die bestimmte Tätigkeit, die der Mensch ausüben muß, um wahrhaft Mensch zu sein, um seinen Beruf als Mensch bis ans Ende auszufüllen. Aber dann scheint es, als vermeide man eine Klippe, nur um auf eine andere zu stoßen.

Die menschliche Tätigkeit hat, so sagt man uns, zwei Bestimmungen, zwei Richtungen: sie ist Verstand und Wille. Ihre Entwicklung als Verstand bringt die Wissenschaft hervor; ihre Verwirklichung als Wille strebt der Religion zu. Die Beziehung von der Wissenschaft zur Religion ist somit auf die Beziehung des Verstandes zum Willen zurückgeführt. Damit ist aber die Schwierigkeit nur verschoben. Denn die Frage nach den Beziehungen zwischen Verstand und Willen, selbst wenn man beide nicht als fertige Eigenschaften, sondern als wirkliche Tätigkeiten des Geistes betrachtet, bleibt dunkel und verschiedenen Lösungen unterworfen. Und der Dualismus, den man dadurch überwunden zu haben glaubte, daß man das Problem aus der Sphäre der Begriffe in die der Tätigkeit verlegte, kann mit all seinen Schwierigkeiten wieder auftauchen.

Wie auch die Art sein mag, auf die die Philosophie der Tätigkeit die Religion und die Wissenschaft miteinander aussöhnt, kann man sagen, daß diese Philosophie schon jetzt eine richtige Theorie von jeder von ihnen, einzeln genommen, aufstellt?

Die Philosophie der Tätigkeit mag immerhin recht scharfsinnige Analysen und Schlußfolgerungen anhäufen; sie wird den Gelehrten nur schwer davon überzeugen, daß die Wissenschaft nicht nur alle Begriffe und Maße, in die sie die Erscheinungen einschließt, erfindet, sondern auch die Erscheinungen selbst herstellt. Eifrig bestrebt, zu beweisen, daß all unsere Kenntnisse unüberwindlich relativ sind und bleiben, vermehrt die Wissenschaft selbst gern die Beweise

eines zufälligen Eingreifens des menschlichen Geistes in allen wissenschaftlichen Vorgängen. Wenn man sich aber erlaubt, diese Beweise bis zum Äußersten zu treiben und zu schließen, daß die Tatsache selbst menschliche Erfindung ist, so protestiert sie. Gerade weil die Tatsache gewissermaßen in sich selbst liegt, unbeachtet unserer Maßeinheiten, kostet es uns so viel Mühe, sie zu bestimmen, und darum sind auch die Ergebnisse, die wir erhalten, immer nur Annäherungen, unvollkommene und vorläufige Erkenntnisse.

Was andererseits die Arbeit anbetrifft, die der Geist vollzieht, um wissenschaftliche Symbole zu schaffen, so kann der Gelehrte nicht zugeben, daß es sich hier nur um rein willkürliche Operationen handelt, die nur darauf abzielen, einfache Übereinkommen zu bilden. Diese Operationen sind nach gewissen verstandesmäßigen Prinzipien geordnet, sie streben danach, in unsere Kenntnis der Dinge die Verständlichkeit einzuführen, sie entsprechen einem Ideal, das wir uns stellen. Sie schließen, kurz gesagt, das ein, was man Vernunft nennt, den Sinn für das Sein, die Ordnung, die Harmonie.

Darum gelingt es dem eigentlichen Pragmatismus schlecht, in seiner Entwicklung seine Anfangsstellung beizubehalten, sondern er kommt mehr oder weniger auf die Bejahung des Seins, der Vernunft zurück, die den Grund der klassischen Theorie der Wissenschaft bildete.

Wer weiß jedoch, könnte man einwenden, ob die objektive Wirklichkeit selbst nicht reine Handlung, nicht eine flüssige, ihrem Wesen nach unbeständige Kontinuität ist?

Die evolutionistische Wissenschaft der Modernen ist bereit, einer solchen Wirklichkeit die Stirn zu bieten. Sie wird nicht, um sie zu beherrschen, auf ihre Idee vom Sein, von der Tatsache und der Objektivität verzichten. Aber sie wird sich jeden Augenblick bemühen, den gegebenen Zustand der Dinge festzustellen und aufzuzeichnen und dann diese einander folgenden Zustände nach Gesetzen mitein-

ander zu verbinden. Ohne Zweifel ist der erfahrungsmäßige Erfolg im Grunde das einzige Kriterium. Aber der Gelehrte schließt daraus nicht, daß die Zukunft teilweise unbestimmt ist, und daß er selbst wirklich die Tatsache schaffen könnte, die seine Auffassungen bestätigte. Sogar da, wo der Glaube unter der Zahl der zur Erzeugung von Erscheinungen notwendigen Vorbedingungen ist, behauptet er seinen deterministischen Standpunkt, weil er auch diesen Glauben als sich nach Gesetzen vollziehend betrachtet.

Was bedeutet das anders, als daß sich die Wissenschaft in dem Maße, als sie sich ihrer Bedingungen und ihrer eigenen Tätigkeit besser bewußt wird, vom radikalen Pragmatismus und von der Philosophie, die die Tätigkeit über den Verstand stellt, entfernt, statt damit zu endigen?

Bleibt wenigstens die Religion, so wie die Philosophie der Tätigkeit sie entwickelt hat, sie selbst?

Man erhebt zum Prinzip, daß alles, was sich auf das Verständnis bezieht, Ausdruck, Symbol, Beförderungsmittel für die Religion, aber nicht die Religion selbst ist. Das Gebiet der Religion wäre in diesem Sinne ausschließlich die Praxis, das Leben.

In Wirklichkeit umschließt aber jedes Gefühl, jede religiöse Tätigkeit theoretische Begriffe und Kenntnisse. Was bliebe also von den Religionen, so wie sie uns gegeben sind, wenn man buchstäblich jedes intellektuelle Element entfernen wollte?

Man geht noch weiter und beweist das Dasein eines vom Begriff unterschiedenen Prinzips im Geist, gleichwie Diogenes die Bewegung bewiesen hat durch die Tatsache: Der Mensch handelt, und die Tätigkeit ist nicht auf den Begriff zurückzuführen.

Was ist aber diese Tätigkeit? Denn wir müssen wohl eine Vorstellung davon haben, um den Grund der Religionen darin finden zu können.

Es ist, sagen uns scharfsinnige Philosophen, die mensch-

liche Tätigkeit in ihrer vollsten Bedeutung. Es ist nicht die besondere Tätigkeit dieser oder jener Fähigkeit, es ist das ganze Wesen, das all seine Kräfte vereint, um seinem Ziele zuzustreben. Die Wahrheiten, die wir zuerst dadurch erlebt haben, daß wir danach strebten, voll und ganz wir selbst zu sein, werden, von dem Verständnis aufgefaßt und ausgearbeitet, zu Dogmen und Glaubenssätzen.

Gewiß ist es die Aufgabe des Menschen, derart alle Kräfte, über die er verfügt, zu vereinen und zusammenzustellen, um an der Erfüllung seiner Bestimmung zu arbeiten. Aber der Verstand ist bei dieser ganzen Tätigkeit nicht weniger beteiligt als die anderen Fähigkeiten, und seine Aufgabe muß notwendig darin bestehen, die Tätigkeit der anderen Fähigkeiten vermittels seiner Begriffe zu überwachen. Es heißt dies nicht mehr die Praxis für unabhängig von der Theorie zu erklären.

Handelt es sich hier also um die besondere Tätigkeit des Willens? Aber der Wille verlangt einen Zweck; und kann man behaupten, dem Geist eine verständliche Formel zu bieten, wenn man ihm von einem Willen spricht, der sich selbst zum Zweck nimmt, der keinen anderen Gegenstand hat als sein eigenes Prinzip?

Das was man in diesen geistreichen Theorien sucht, ist die Tätigkeit, die sich genügt, unabhängig von allen Begriffen, durch die wir versuchen können, sie zu erklären oder zu rechtfertigen; es ist die reine Tätigkeit, die Tätigkeit an sich.

Was heißt das anders, als daß man wohl oder übel auf einen unbestimmten Pragmatismus zurückkommt? Menschlicher Pragmatismus, wenn die menschliche Tätigkeit, an sich genommen, die höchste Richtschnur ist; göttlicher Pragmatismus, wenn es eine außerhalb von aller intellektuellen Bestimmung aufgefaßte göttliche Tätigkeit ist, die den Grund der menschlichen Tätigkeit legen soll.

Die Tätigkeit für die Tätigkeit, durch die Tätigkeit; das

reine Handeln, das vielleicht Begriffe erzeugt, selbst aber unabhängig von jedem Begriff ist; verdient dieser abstrakte Pragmatismus noch den Namen der Religion? Und begibt man sich nicht auf ein totes Gleis, wenn man in der von der Theorie abgesonderten Praxis das Wesen und das einzig wirkliche Prinzip des religiösen Lebens sucht?

Ist es nicht ein gewisser, an die Tat gebundener Glaube, der aus dieser eine religiöse Tat macht? Ist das, was man Symbol und Beförderungsmittel der Religion nennt, nicht in gewisser Beziehung ein wesentlicher Teil der Religion?

Viertes Kapitel.

William James und die religiöse Erfahrung.

Während sich die nach Definitionen und Schlußfolgerungen verlangenden Geister, Theologen, Gelehrte und Philosophen ganz den Bemühungen hingeben, die logische Möglichkeit der Religion, der Wissenschaft und ihrer Übereinstimmung festzustellen, gab es zu allen Zeiten Männer, in deren Augen all die vielen, scharfsinnigen Forschungen überflüssig sind, weil sie von einer Überzeugung leben, die sich auf ein Prinzip gründet, das alle Schlußfolgerungen an Wert übertrifft: die Erfahrung. Es sind die sogenannten mystischen Seelen. Für sie sind die Gegenstände der Religion gegeben und unmittelbar feststehend, wie es für den Gelehrten die Tatsachen sein können, deren Gesetze er sucht.

Der Geist der mystischen Methode findet sich in gewissen zeitgenössischen Lehren wieder, frei von konfessionellen Vorurteilen, aber eifersüchtig darauf bedacht, sich vor allem von der lebendigen Wirklichkeit leiten zu lassen. Die schönste Kundgebung dieser Richtung ist die Lehre von der religiösen Erfahrung, wie sie der gelehrte Psychologe, der tiefe und feine Denker, der anziehende Schriftsteller William James darlegt.[1])

I. W. James' Lehre über die Religion.

Auf welchen Standpunkt muß man sich stellen, wenn man das Charakteristische und Wesentliche an den Religionen

---

1) William James. The varieties of religious experience, 1902. The will to believe, 1897.

erfassen will? Nach William James ist von den beiden Gesichtspunkten, unter denen sich die Religion zeigt, dem äußeren und dem inneren, der letztere der wichtigste. Es kommt nicht in Betracht, daß chronologisch die Religionen zuerst als Einrichtungen hervorgetreten sind, bevor sie sich als persönliches Leben entwickelten. Im Grunde sind es die Schöpfungen der religiösen Geister, die Ursache dieser Einrichtungen waren. Auf jeden Fall hat die persönliche Religion im Lauf der Zeiten die Einrichtungen zurückgedrängt, die jetzt nur noch bestehen können, wenn sie von gläubigen und frommen Seelen gestützt werden. Also nicht nur, weil die Psychologie seine Spezialität ist, sondern weil er in der persönlichen Religion den Grund der Religion sieht, studiert William James die religiösen Erscheinungen einzig vom psychologischen Standpunkte aus.

Die Methode, die er anwendet, kommt nach ihm der eigentlichen Psychologie zu, und kann der radikale Empirismus genannt werden. Dieses Wort, sonst nur gebräuchlich, um ein System zu bezeichnen, kann sogar von denen beibehalten werden, die das System verwerfen, um eine Methode zu charakterisieren. Zu lange hat man, der Psychologie die Atomen-Hypothese aufdrängend, in den Tatsachen des Bewußtseins sogenannte einfache Tatsachen oder psychische Atome gesucht, zwischen denen sich Beziehungen aufstellen ließen, die denen entsprechen, die die physikalischen Gesetze bilden. Solche Elemente sind nicht gegeben und können nicht gegeben sein. Es sind Erfindungen des Systemgeistes. Was in der Psychologie gegeben ist, ist immer ein gewisses Feld des Bewußtseins, das eine bewegliche und zusammenhängende Vielfältigkeit und Vielgestaltigkeit umfaßt. Unter dieser einzig wirklichen Form müssen die religiösen Erscheinungen aufgefaßt werden.

Zuerst muß der psycho-physische Zusammenhang, zu dem sie gehören, betrachtet werden; dann müssen sie nach und nach von den Begleiterscheinungen und benachbarten Arten

unterschieden und so bis zur Bestimmung des eigentlich religiösen Elementes getrieben werden.

Ist diese Aufgabe gelöst, so stellt sich eine neue: die, den Wert der so durch die Analyse hervorgehobenen Tatsache zu bestimmen.

1. Die Natur der religiösen Erfahrung.

Es könnte scheinen, als seien die religiösen Tatsachen einzig in ihrer Art, und lange Zeit hat man sie so behandelt. Aber absolut vereinzelte Tatsachen wären verdächtige Tatsachen, da uns der Fortschritt der Wissenschaft gewöhnlich dazu führt, da eine Kontinuität zu erkennen, wo eine flüchtige Beobachtung uns an eine unüberschreitbare Kluft glauben ließ. Von diesem Gesetz der Kontinuität machen die religiösen Erscheinungen keine Ausnahme. Sie gehören einer immer besser definierten Klasse von Erscheinungen an, der der Modifikationen der Persönlichkeit.

Das Studium dieser Erscheinungen bei Personen, bei denen es sich intensiver zeigt, wie bei Nervenkranken oder bei gewissen zum Mystizismus neigenden Temperamenten, zeigt uns, daß die Eigenschaften, die den Grund bilden, auf dem sich das religiöse Bewußtsein entwickelt, der menschlichen Natur im allgemeinen angehören.

Die Halluzinationen bilden zum Beispiel bei gewissen Personen einen sehr bemerkenswerten Fall; statt ihre volle Entwicklung zu erreichen, die sich in der Erscheinung eines konkreten Gegenstandes, gleich denen, die uns die Sinne sehen lassen, in der Einbildung der Person kundtut, bleiben sie in einem Stadium stehen, wo die Person ein Gefühl der Gegenwart und Wirklichkeit hat, ohne daß irgendein bestimmtes Bild oder überhaupt ein Bild ihr erschiene. Und diese nackte Gegenwart bringt einen Glauben hervor; und dieser Glaube bewirkt Taten. So bewirken die moralischen Imperative Kants, ohne in irgendeiner Weise Gegenstand

fühlbarer Vorstellung oder theoretischer Erkenntnis zu sein, in der Seele einen wirksamen, praktischen Glauben.

Gewisse Mystiker erfahren entsprechende Zustände. Ein Gegenstand, den sie als das göttliche Wesen auffassen, von dem sie aber keinerlei Vorstellung haben, ist ihnen als wirklich gegeben und wirkt auf ihr Gefühl und ihren Willen; und das Gefühl dieser Wirklichkeit und dieser Wirkung ist bei ihnen um so stärker, als sie den Gegenstand als reine Wirklichkeit, von jedem greifbaren Bild entkleidet, auffassen.

Dieses Gefühl der Gegenwart in Abwesenheit jedes durch die Sinne gegebenen Gegenstandes ist, wie William James sagt, vom Rationalismus nie in angemessener Weise erklärt worden. Es überdauert bei dem, der es empfindet, alle Gründe, die man ihm gibt, es für illusorisch zu halten: so zum Beispiel der Glaube an die Wirklichkeit der Gegenstände der Sinne. Die pathologischen Fälle unterscheiden sich augenscheinlich nur dem Grade der Erscheinungen nach vom normalen Leben. Es ist also aller Grund vorhanden, anzunehmen, daß der Mensch noch einen anderen Sinn für die Wirklichkeit besitzt als den, der in seinen gewöhnlichen Sinnen enthalten ist.

Ein anderer Weg zum religiösen Bewußtsein ist der natürliche Optimismus oder Pessimismus, von denen bei gewissen Nervenleidenden eine merkwürdige Entwicklung zu bemerken ist.

Man kann die Menschen in zwei Klassen teilen: solche, die, um glücklich zu sein, nur einmal geboren zu sein brauchen, und solche, die unglücklich geboren, einer erneuten Geburt bedürfen: *„once borne" and „twice borne" characters.*

Die ersteren sind natürlich und von Grund auf Optimisten. Sie sehen die Welt von wohltätigen Mächten regiert, die darauf bedacht sind, sogar aus dem Bösen Gutes zu entnehmen. Und dieser optimistische Glaube ist von einer wunderbaren Wirksamkeit, das Böse zu besiegen und das Glück zu verschaffen.

Den geborenen Optimisten setzt die Natur die pessimistischen Temperamente entgegen. Diese sind gefoltert vom Gefühl eines unabänderlichen Elends. Jede Tat, jede Existenz scheint ihnen auf ein Scheitern abzuzielen. Sie können nicht über die Gegenstände unserer Wünsche nachdenken, ohne ihre Eitelkeit zu sehen, nicht über die Ursachen unserer Freude, ohne ihre Nichtigkeit zu durchschauen. Besonders aber quält sie das Nachdenken über ihre eigenen Handlungen, ihre Gedanken und ihre geheimen Wünsche mit einer vor allen grausamen Krankheit, dem Zweifel. Worry, die Unruhe, die eigensinnige Selbstquälerei, dieses geheime Leiden verfolgt sie überall. Wie kann man sich davon befreien? Der Melancholiker hat das ganz klare Gefühl, daß der Zauber des Lebens eine freie Gabe ist, die zu genießen nur den Erwählten zukommt. Wenn die Heilung möglich ist, so kann sie nur durch übernatürliche Einwirkung erfolgen.

Gewisse Nervenkranke zeigen eine auffallende Eigentümlichkeit, die man die doppelte Persönlichkeit nennt. Es sind zweierlei Ich: ein pessimistisches und ein optimistisches; ein mittelmäßiges und ein begabtes. Und sie sind unfähig, diese beiden Eigenschaften zur Einheit zu bringen; ein Bild der Doppelnatur, das Paulus in sich fand, und das er durch das bekannte Wort ausdrückt: „Ich tue nicht das Gute, das ich will; aber ich tue das Böse, das ich nicht will."

Die manchmal plötzlichen Bekehrungen der Individuen endlich, die revivals, die sich plötzlich einer ganzen Menge bemächtigen, haben Beziehungen zu einer den neuropsychischen Leiden zugerechneten Erscheinung, die mehr oder weniger plötzliche und vollständige Ersetzung einer Persönlichkeit durch eine andere, innerhalb eines und desselben Bewußtseins.

So sind also die religiösen Kundgebungen beim Menschen nicht zufällige und fremde Züge; sie gehören zu einer Gruppe

von Kundgebungen, die aus der menschlichen Natur selbst hervorgehen.

Damit ist nicht gesagt, daß die religiösen Erscheinungen mit den pathologischen Erscheinungen, die ihnen ähnlich sind, identifiziert werden können. Auch das Genie hat in allgemeiner, ganz unwiderstehlicher Weise eine Störung des Gleichgewichts im Organismus zur Bedingung und ist von abnormen Kundgebungen begleitet. Seine Energie auf eine Fähigkeit konzentrieren heißt, sie von den anderen ablenken. Überlegenheit auf einem Gebiet bedingt fast Schwäche und Unzulänglichkeit auf den anderen. Die Religion wird also, je mehr sie mit Enthusiasmus betrieben wird, fast mit Notwendigkeit eine Störung des Gleichgewichts, ein Wahnsinn sein.

Sie läßt sich nicht durch organische Bedingungen bestimmen, die, soviel wir beurteilen können, merklich identisch sein können bei Erscheinungen, die nach der Rolle, die sie in unserem Leben spielen, unendlich verschieden sind. Sie muß an sich beurteilt werden, nach dem unmittelbaren Gefühle unseres Bewußtseins.

Dieses Gefühl kann nicht beschrieben werden. Von außen gesehen gehört es, wie alles, was man von außen sieht, in diese oder jene Kategorie des Verständnisses: von außen sehen heißt: Gleichmachen. Für das Subjekt aber ist es einzig und hat einen eigenen Reichtum, eine eigenartige Originalität und Fülle; nur wer es selbst erfahren hat, kann davon sprechen.

Soweit man eine Idee davon mit Worten wiedergeben kann, ist es ein Gefühl der tiefsten und vollkommensten Harmonie, des Friedens, der Freude; es ist das Gefühl, daß alles in uns und um uns gut geht. Es ist kein passives und untätiges Gefühl. Es ist das Bewußtsein, teilzuhaben an einer Macht, die größer ist als die unsere, und der Wunsch, mitzuwirken mit dieser Macht an Werken der Liebe, des Friedens und der Eintracht. Kurz, es ist eine Steigerung

des Lebens; des Lebens als schöpferischer Kraft und des Lebens als Einklang und Freude.

Manchen, wie denen, die wir die einmal für immer geborenen Menschen genannt haben, ist dies Gefühl von vornherein in die Seele gelegt: die Religion ist dann ein beständiger Eindruck von Ordnung, Liebe, Kraft, Vertrauen und Sicherheit; es ist ein natürlicher und unwandelbarer Optimismus. Bei denen dagegen, die, um mit sich selbst in Frieden zu leben, einer Wiedergeburt bedürfen, drückt sich das Verlangen nach der Religion durch die Unruhe, die Unzufriedenheit mit sich und den Dingen aus; und die zweite Geburt wird durch das Gefühl einer Verlegung des Herdes der persönlichen Energie angezeigt. Statt „nein" zu sagen zu allem, was ihm widerfährt, wird der Wiedergeborene „ja" sagen! Statt sich in sich selbst zurückzuziehen, wird er den anderen voll Zuneigung und Hingebung in einem Gefühl wahrer Brüderlichkeit entgegenkommen. Hinfort sieht er alle Dinge in einem anderen Licht; er reagiert anders auf das, was auf ihn wirkt. Und die, die sich so, das Böse besiegend, das Gute erobert haben, haben wahrscheinlich eine reichere Laufbahn vor sich und können eine höhere Vollkommenheit erreichen als die, die von ihrer Geburt an auf der rechten Bahn sind. Jede Eroberung ist für den zweimal Geborenen, für den Menschen, der kämpft und den Preis seiner Anstrengungen kennt, das Vorspiel einer neuen Eroberung.

Aus diesen Bemerkungen folgt, daß die Religion ihrem Wesen nach eine persönliche Angelegenheit ist. In Wirklichkeit gibt es ebenso viele Formen der religiösen Erfahrung, als es religiöse Persönlichkeiten gibt. Die Religion hängt vom Leben ab, und jeder lebt nach seinem eigenen Temperament und seinen eigenen Anlagen.

Mehrere Züge des religiösen Bewußtseins treten bei gewissen Erscheinungen oder gewissen Persönlichkeiten besonders hervor.

Das Gebet, diese vorzüglichste religiöse Handlung, schließt die Überzeugung ein, daß, dank der Tätigkeit eines Wesens, das über unser Ich und unsere endliche Welt hinausgeht, Erscheinungen, sei es in uns, sei es außerhalb, eintreten können, die diese Welt nicht hätte hervorbringen können.

Die Bekehrungen sind von dem Gefühl einer übernatürlichen Wirkung begleitet, die plötzlich oder allmählich unser Wesen in tiefer und endgültiger Weise umgestaltet.

In den mystischen Zuständen ist sich die Persönlichkeit der Vereinigung mit Gott bewußt, ebenso wie dessen, daß die Verlegung ihres persönlichen Energiemittelpunktes aus dieser Vereinigung hervorgeht. Die mystischen Zustände können übrigens nicht für Abweichungen des religiösen Gefühls angesehen werden: sie sind die äußerste Form dieses Bewußtseins der Vergrößerung des Wesens durch die Verschmelzung mit einem größeren als man selbst, die der gelebten Religion, das heißt der Religion innewohnt.

Das Studium von Erscheinungen, wie das Gebet oder die mystischen Zustände, läßt die Tatsache erkennen, daß, obwohl die Religion in erster Linie ein Gefühl ist, doch immer geistige Elemente, Glauben und Ideen mehr oder weniger verborgen darin liegen. Das Gebet läßt das Vertrauen oder den ursprünglichen Glauben hervortreten, der von der religiösen Bewegung unzertrennlich scheint. Der religiöse Mensch betrachtet sich als mit einem höheren Wesen in Beziehung stehend, mit dem er sich noch inniger verbinden kann und das ihm einen Einklang mit sich selbst, eine Freude und eine Kraft verleiht, die er nicht allein erringen könnte.

Dieser Glaube ist alles Geistige, was sich in der elementaren religiösen Erfahrung findet. Aber die menschliche Vorstellung und der menschliche Verstand, begierig, sich Sinnbilder der Dinge zu bilden und sie sich zu erklären, fügt Glauben und Theorien hinzu, die immer bestimmter und verständlicher werden, und die allmählich die eigentliche

Religion in Theologie und Philosophie umgestalten: eine gewissermaßen natürliche Blüte, da sie aus den Neigungen der menschlichen Natur hervorgeht, und doch fremd, da sie nicht aus der einfachen Entwicklung der religiösen Erfahrung folgt, sondern aus der Verbindung dieser Erfahrung mit den verschiedenen Errungenschaften des Verstandes hervorgeht.

2. Der Wert der religiösen Erfahrung.

So sind die religiösen Tatsachen, von einem rein beschreibenden Gesichtspunkt betrachtet. Es wäre ungehörig, wenn man bei diesem Studium stehenbleiben wollte und die Frage als veraltet vermeiden, welchen Wert das religiöse Bewußtsein hat, und in welchem Maß diese Glaubenssätze sich vor der Vernunft rechtfertigen lassen.

W. James tritt an diese zweite Aufgabe von dem Gesichtspunkt, den man pragmatisch nennt, heran.

Es gibt, sagt er, zwei Arten des Urteils: die Urteile des Daseins oder des Ursprungs und die Urteile des Geistes oder des Wertes. Die zweite Art der Beurteilung hat nichts mit der ersten zu tun. Woher eine Idee oder ein Gefühl auch kommt, sie haben, wenn die Idee durch die Tatsachen bewiesen, das Gefühl fruchtbar und wohltätig ist, alle Vollkommenheit, die das Wort „Wert" darstellen kann.

Die Bestimmung des Wertes muß übrigens wie die Bestimmung der Tatsache selbst nach einer ganz empirischen Methode vollzogen werden. Eine Idee, ein Glaube, ein Gefühl haben Wert, wenn die Erfahrung sie bestätigt, das heißt, wenn das Ereignis der Erwartung, die sie in sich schließen, entspricht.

Wenn dem so ist, dann ist die Betrachtung ihrer Existenzbedingungen, ihres Ursprungs und ihrer Entstehung für den, der nach dem Wert der Religion fragt, gleichgültig. Sie wird nach dem geschätzt, was sie hervorbringt.

W. James beurteilt also, nach den Worten des Evangeliums, den Baum ausschließlich nach seinen Früchten. Er

erforscht die Wirkungen der religiösen Erregung, erforscht, ob diese Wirkungen gut und wünschenswert sind und ob sie durch ein anderes Mittel, als durch die Religion, erzielt werden könnten.

* * *

Die Frucht des religiösen Lebens ist die Heiligkeit. Es ist möglich, daß die Kundgebungen der Heiligkeit: Frömmigkeit, Barmherzigkeit, Seelenstärke, Reinheit, Strenge, Gehorsam, Armut und Niedrigkeit manchmal übertrieben und von zweifelhaftem Wert sind. Trotz alledem vergrößert die Heiligkeit da, wo sie vom eigentlichen religiösen Grundsatz beeinflußt ist, in der Welt die Summe der moralischen Kraft, der Güte, der Harmonie und des Glücks. Zweifellos macht der Asket nicht immer den besten Gebrauch von seiner Seelenstärke: er räumt dem Leben des Körpers gern eine übertriebene Bedeutung ein. Aber er zeigt, was der Wille kann. Er schafft Kraft und Energie. Es ist ein Irrtum, zu glauben, daß der Mensch ohne Anstrengung bestehen kann, und daß die Zeit des Heroismus jetzt abgelaufen sei. Die Natur hat den Menschen nicht gebildet, er hat sich ihr aufgezwungen. Er besteht und wächst nur dadurch, daß er die menschliche Energie erhält und vergrößert. Er lebt nur dann, wenn er sich fortgesetzt schafft und neuschafft. Die Heiligen, mit ihrem Ideal der Liebe und des Friedens, mögen schlecht in die Gesellschaft passen, in der sie leben. Was soll man daraus schließen? Stellt der Heilige, stellt der beutegierige Mensch das menschliche Ideal dar? Wenn der Heilige nicht mit seiner Zeit in Übereinstimmung ist, so kommt das daher, daß er von vornherein bemüht ist, sich einer vollkommeneren Gesellschaft anzupassen; und dadurch, daß er sie schon bestehend glaubt, trägt er dazu bei, sie herzustellen.

Die Wirksamkeit der Religion ist nicht nur moralisch. Das Evangelium sagt uns, daß Jesus gekommen ist, Kranke

zu heilen, ohne zwischen den Krankheiten des Körpers und den Krankheiten des Geistes zu unterscheiden. Sein Wort gibt dem Sünder die Gesundheit der Seele wieder, dem Blinden das Sehen, dem Tauben das Hören, dem Toten das Leben. Denn die Reinheit des Herzens und der Glaube an die wohltätige Allmacht des Schöpfers haben sogar auf die physische Beschaffenheit des Menschen einen Einfluß, dessen Tragweite nicht zu ermessen ist.

Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind.[1])

Das genügt noch nicht: unter den Wirkungen, die der Glaube hervorbringt, sind solche, für die er nicht nur genügende, sondern notwendige Bedingung ist. Weder die Einzelpersönlichkeiten noch die Gesellschaften haben irgendwo anders eine derartige Quelle der Uneigennützigkeit, der Energie und Ausdauer gefunden. Sogar da, wo der Mensch mit materiellen Mitteln zu wirken glaubt, fügt er wissend oder unbewußt das hinzu, was man heute Suggestion nennt; und oft ist es, mehr noch als die materiellen Mittel, die Suggestion, die wirkt. So heilt der Arzt, der selbst gern anerkennt, daß alle Therapeutik zum Teil suggestiv ist. Nun bedingt aber, sei es beim Kranken, sei es beim Arzt, die Suggestion, um die es sich handelt, den Glauben an die heilende Macht der Natur und an die Wirksamkeit des Glaubens selbst, das heißt einen, dem religiösen Glauben ähnlichen Glauben.

Die Religion ist nützlich und, in gewissen Fällen, unersetzlich: was braucht es mehr, um sie wahr zu nennen? Wenn die Wahrheit im letzten Grunde das ist, was ist, besteht und erzeugt, so ist die Religion wahr, wie der Glaube an die Wesen und die Kräfte der Natur wahr ist.

* * *

In den gegebenen Religionen sind jedoch besondere Glaubenssätze eingeschlossen, die sich nicht unmittelbar an

1) Goethe, Faust I.

die beobachteten Tatsachen anknüpfen. Welchen Wert haben diese?

Zwei Wege sind versucht worden, ihre Rechtmäßigkeit zu beweisen; der des Mystizismus und der der Philosophie.

Nach den Mystikern besteht besonders bei einigen Persönlichkeiten eine Wahrnehmung Gottes und der göttlichen Dinge, ähnlich der Wahrnehmung der materiellen Welt. Nicht als ob es der Persönlichkeit möglich wäre, das, was ihr erscheint, zu definieren und zu beschreiben; aber sie hat in gewissen bevorzugten Augenblicken den unwiderstehlichen Eindruck, daß ihr Gefühl Erkenntnis ist, daß sie mit dem Herzen sieht. Und obwohl unsere Begriffe und Worte nicht ausreichen, diese eigentümliche Intuition zu übersetzen, scheint es der Einbildungskraft doch möglich, sie zu verbinden, so daß sie im Herzen, das diese Erfahrung gemacht hat, eine Wiederbelebung der übernatürlichen Zustände erwecken. Vielleicht verfügt besonders die Musik über gewissermaßen unmittelbar geistige Laute, die in diesem Sinne über die Ausdrucksfähigkeit unserer räumlichen und traditionellen Sprache hinausgehen.

Ohne Zweifel sind die Mystiker tatsächlich unfähig, die Wahrheit ihrer Intuitionen und den Wert ihrer Beschwörungen zu beweisen. Darum bleibt die Tatsache doch bestehen, daß der Mystizismus durch die übersinnliche Bedeutung, die er den gewöhnlichen Angaben des Bewußtseins beilegt, das religiöse Gefühl verstärkt und wirksamer macht. Wenn er nicht die Erkenntnis liefert, die er verspricht, so bringt er wenigstens neue Gründe, die ursprüngliche Wirklichkeit und Macht der religiösen Bewegung gegen den Rationalismus zu behaupten.

Gewisse Denker andererseits glauben, imstande zu sein, die objektive Wahrheit der religiösen Vorstellungen rational erklären zu können: das sind die Philosophen. Nach W. James sind alle philosophisch-theologischen Schlußfolgerungen, die bestimmt sind, die Existenz Gottes zu be-

weisen und seine Eigenschaften zu bestimmen, illusorisch. In Wahrheit haben allein die Begriffe einen wirklichen Inhalt, die sich durch Unterschiede in der praktischen Lebensführung auszeichnen. All diese spekulativen Gebäude sind aber ohne Wirkung auf das Leben.

Ist damit gesagt, daß jede Bemühung, das religiöse Gefühl an die Natur der Dinge zu knüpfen und seine objektive Bedeutung zu bestimmen, notwendig aussichtslos sei?

Tatsächlich ist im religiösen Gefühl selbst, so genau man es auch umgrenzt, ein Glaube eingeschlossen, der ein objektives Gebiet beansprucht: der Glaube an das Dasein eines größeren und besseren Wesens als wir, das, indem es sich unserem Bewußtsein mitteilt, den Schwerpunkt unserer Persönlichkeit verlegt.

Kann dieser Glaube als rechtmäßig aufgefaßt werden, oder ist er selbst nur der bildliche Ausdruck von einem gewissen Subjektiven, und müssen wir darauf verzichten, uns verstandesmäßig die geringste Vorstellung davon zu machen?

In diese fundamentale Frage hat, nach William James' Meinung, eine Entdeckung neues Licht gebracht, die erst aus dem Jahre 1886 stammt, die aber zur glänzendsten Zukunft berufen scheint: die der sogenannten unterbewußten psychischen Zustände, oder, nach der von Myers aufgebrachten Terminologie, des subliminalen Ich.[1])

Schon Leibniz liebte es, wiederholt auszusprechen, daß in unserer Seele viel mehr Dinge sind, als unser Bewußtsein gewahr wird; daß eine unendliche Menge kleiner Wahrnehmungen bestehen, deren Einfluß größer ist, als man denkt; daß der Mensch durch diese unfühlbaren Wahrnehmungen in Verbindung mit dem Weltall steht, so daß nichts darin vorgeht, von dem nicht irgendein Widerklang

1) Myers, Human Personality and its survival of bodily death, 1903.

in jedem von uns entsteht. Diese kleinen Wahrnehmungen waren für Leibniz die eigentliche Substanz der Gefühle. Und wenn, vom Standpunkt der Erkenntnis aus, das Gefühl sehr viel geringer ist als der Gedanke, so verwirklicht es vom Standpunkt des Seins aus ein Teilhaben des Individuums am Leben und an der Harmonie des All, das unendlich viel umfangreicher ist als das, das unsere deutliche Wahrnehmung beanspruchen kann.

Die Theorie von Myers ist eine erfahrungsmäßige Umgestaltung der Gesichtspunkte von Leibniz.

Nach Myers setzt sich die menschliche Persönlichkeit gewissermaßen aus drei konzentrischen Kreisen zusammen: 1. das Zentrum oder der Mittelpunkt; 2. der Rand, der sich um diesen Mittelpunkt erstreckt bis zu einer von dem, wenigstens scheinbaren, Verschwinden des Bewußtseins bezeichneten Grenze; 3. endlich, jenseits des umrandeten Ich selbst glaubt Myers das Vorhandensein eines anderen Ich erfahrungsmäßig bewiesen zu haben, im Vergleich zu dem die beiden ersteren, die nur dem Grade nach verschieden sind, nur eins bilden: das unter der Schwelle des Bewußtseins liegende Ich, das unterbewußte oder subliminale Ich. Es ist das eine Art zweites Bewußtsein, das im gewöhnlichen Leben dem eigentlichen Bewußtsein unbekannt ist. Bei gewissen Personen und unter gewissen Umständen bekundet sich das Dasein und die Wirksamkeit dieses Unterbewußtseins in direkter und bestimmter Weise. Das wollte Myers durch die Darlegung zahlreicher, mehr oder weniger außergewöhnlicher Beobachtungen beweisen.

Selbst beim normalen Menschen finden sich nicht wenig Tatsachen, die unerklärlich scheinen, und von denen diese Theorie sehr gut Rechenschaft gibt. So bemerkt der Mensch in sich das Vorhandensein von Fähigkeiten, die nicht zur Erhaltung der Art dienen, und die sich folglich nicht nur unter dem Einfluß unseres Gesetzes der natürlichen Zuchtwahl entwickelt haben können. Die Erzeugnisse genialer

Menschen sind wie Offenbarungen aus einer von der unseren verschiedenen Welt. Allgemein zu reden, steht das ideale Streben des Menschen in keinem Verhältnis zu seinen tatsächlichen Lebensbedingungen.

Diese Tatsachen sind erklärlich, wenn man annimmt, daß der Mensch durch einen Teil seines Seins, der das bewußte Ich übersteigt, mit einer anderen Welt, als die ist, die in die Sinne fällt, mit Wesen, die man in diesem Sinne geistig nennen kann, in Verbindung steht. Diese Theorie gibt von den am meisten charakteristischen religiösen Erscheinungen eine sehr befriedigende Erklärung.

Durch die Bekehrung zum Beispiel werden die Anlagen, die sich in verborgener Weise im Schoße des subliminalen Ich gebildet und angesammelt haben, mehr oder weniger plötzlich in das Feld des Bewußtseins eingeführt.

In ähnlicher Weise wären die mystischen Zustände die Folge einer, bei gewissen Personen möglichen gegenseitigen Durchdringung der supraliminalen und der subliminalen Sphäre. Da das unterbewußte Ich tatsächlich mit einer dem gewöhnlichen Ich unerreichbaren Welt verkehrt, so würde dieses gegenüber einer Wirklichkeit, die seine Kraft des Verständnisses und des Ausdrucks übersteigt, zu nichts werden, oder es müßte sich abmühen, um von dem übernatürlichen Sein, das ihm entgegentritt, irgendeine seinen normalen Verhältnissen angemessene Vorstellung zu bekommen.

Das Gebet endlich wäre nichts anderes, als ein Anruf des gewöhnlichen Ich an die Kräfte, mit denen das unterbewußte Ich, die Grundlage des gewöhnlichen Ich, fähig ist in Verbindung zu treten.

Und so würde die Lehre vom unterbewußten Ich dem unmittelbar in der religiösen Tatsache einbegriffenen elementaren Glauben eine objektive Grundlage und einen wissenschaftlichen Wert verleihen. Dieser Glaube ist die Überzeugung vom Dasein einer äußeren Macht, deren

Wirkung der religiöse Mensch verspürt. Nach der Lehre des doppelten Ich nehmen die in das gewöhnliche Ich eindringenden Bestimmungen des unterbewußten Ich, da sie sich nicht aus der Geschichte jenes Ich erklären lassen, nach dem allgemeinen Gesetz seiner Wahrnehmungen die objektive Form an und geben dem Menschen den Eindruck, daß er von einer fremden Macht beherrscht wird. Da übrigens das unterbewußte Ich höhere und mächtigere Fähigkeiten enthält, als das gewöhnliche Ich, so täuscht sich dieses nicht, wenn es die Inspirationen, die es von jenem erhält, der Einwirkung eines nicht nur äußeren, sondern auch höheren Wesens zuschreibt.

Man kann also sagen, daß das religiöse Bewußtsein, durch die Anerkennung seiner Beziehung zu einem größeren Ich, aus der ihm das Heil, die Macht und die Freude kommt, wirklich eine Tatsache verkündet, und daß so die Wirklichkeit des Gegenstandes der religiösen Erfahrung in dieser Erfahrung selbst gegeben ist.

Anders ist es mit den besonderen Glaubenssätzen, die sich auf die genaue Natur der mystischen Wirklichkeiten beziehen, mit denen unser unterbewußtes Ich in Verbindung steht. Diese bleiben unbeweisbar, für die Theorie des unterbewußten Ich sowohl wie für den Mystizismus oder für die Philosophie. Es ist ein Überglaube, ein durch die Einbildungskraft, durch das geistige und moralische Temperament der Gesellschaften oder der Einzelnen erweiterter Glaube.

Wenngleich unbeweisbar, so ist er darum doch nicht wertlos. Man muß bedenken, daß die Religion im wesentlichen eine persönliche Angelegenheit ist. Sie soll bei dem einzelnen den Schwerpunkt der Persönlichkeit verlegen, ihn aus den Regionen der egoistischen und sinnlichen Gefühle in die der geistigen Gefühle hinüberleiten. Wenn nun diese Erscheinung vor allem eine außerhalb des bewußten Ich entstandene Tätigkeit voraussetzt, die in ihm

eine Veränderung hervorbringt, so sind die Erklärungen, die Ideen und der Glaube, die der Verstand zwischen Ursache und Wirkung einschaltet, selbst fähig, einen Einfluß auszuüben auf die Anlagen des bewußten Ich und auf seine Neigung, sich den Inspirationen des höheren Ich hinzugeben. Und die Bedingungen des religiösen Eindruckes wechseln notwendigerweise mit den Zeiten, den Umgebungen, den Kenntnissen und dem Charakter der Einzelnen. Es ist also nicht nur zulässig, es ist sogar wünschenswert, daß jeder die Erscheinung in der Weise auffasse, die für ihn die wirksamste ist.

Was William James anbetrifft, so nimmt er, ohne seinem eigenen Überglauben den gleichen Wert beizulegen, wie dem unmittelbar in der religiösen Erscheinung eingeschlossenen Grundglauben, in mehreren wichtigen Punkten die Behauptungen der positiven Religionen an.

Die unsichtbare Welt, sagt er, ist nicht rein ideal; sie übt eine Wirkung auf unsere Welt aus. Es ist also sehr natürlich, sie als eine Wirklichkeit aufzufassen, die dem entspricht, was die Religionen Gott nennen. Ebenso ist es richtig zu glauben, daß Gott und wir miteinander verkehren, und daß wir, wenn wir unter seinem Einfluß leben, unsere höchste Bestimmung erfüllen.

Dann muß die religiöse Seele, da das Geschick des Menschen augenscheinlich mit dem der anderen Wesen verknüpft ist, um das Vertrauen zu den Dingen und den inneren Frieden zu erlangen, nach dem sie sich sehnt, glauben, daß derselbe Gott, mit dem sie in Beziehung steht, auch die ganze Welt hält und regiert, so daß er nicht nur unser Gott, sondern der Gott des Weltalls ist.

Endlich, — und in diesem Punkt verhehlt sich W. James nicht, daß er das Feld der Gelehrten verläßt und sich auf seiten der Einfältigen stellt, — da jede Tatsache schließlich etwas Besonderes ist, da die Universalien nur eine scholastische Abstraktion ohne Wirklichkeit sind, so ist es

nicht nur eine allgemeine und transzendente Vorsehung, die Gott zuzuschreiben ist; er ist nicht der Gott des religiösen Bewußtseins, wenn er nicht imstande ist, unsere Gebete zu erhören, und unsere persönlichen Bedürfnisse zu berücksichtigen. Der praktische Gott, an den wir glauben, hat also die Macht, unmittelbar in den Lauf der Erscheinungen einzugreifen und das zu tun, was man Wunder nennt.

Was den Glauben an die Unsterblichkeit anbetrifft, so beweist sicherlich nichts, daß er unberechtigt wäre; es ist nicht bewiesen und scheint unbeweisbar, daß der gegenwärtige Körper die adäquate Ursache und nicht nur eine Bedingung des geistigen Lebens sei. Aber die Frage ist in Wahrheit nebensächlich. Wenn wir die Gewißheit haben, daß die Verfolgung der idealen Ziele, die uns teuer sind, für die Ewigkeit gesichert ist, so sehe ich nicht, sagt W. James, warum wir nicht ganz bereit sein sollten, nachdem wir unsere Aufgabe erfüllt haben, die Sorge um die Fortsetzung unserer Mitwirkung am göttlichen Werk in andere Hände zu legen.

II. W. James' Lehre über die Beziehung der Religion zur Wissenschaft.

So entwickelt sich von der religiösen Erfahrung aus die Theorie der Religion. W. James unterläßt nicht, zu fragen, welche Stellung diese Theorie der Wissenschaft gegenüber einnimmt.

Warum hätte die Religion, da sie, so gut wie die Wissenschaft, auf die Erfahrung gegründet ist, nicht ebensogut Anspruch auf unsere Zustimmung, wie diese?

Nach gewissen Kritikern ist diese Gleichstellung unmöglich. Denn die Religion versteht Erfahrung nicht im selben Sinne wie die Wissenschaft, sie versteht sie in einem antiwissenschaftlichen Sinn. Die Erfahrung, wie die Wissen-

schaft sie auffaßt, ist das Unpersönlichmachen der Erscheinungen, das heißt das Ausschalten alles dessen, was sich in den gegebenen Erscheinungen auf das Subjekt bezieht, das sie beobachtet. Alles, was Endzweck, Sorge um Nutzen und Wert ist, mit einem Wort, alles, was ein Gefühl des Subjekts ausdrückt, ist außerhalb der wissenschaftlichen Tatsache; oder, wenn diese Elemente selbst Gegenstand der Wissenschaft werden, so geschieht dies, weil es gelungen ist, sie nicht nur an sich, sondern auch unter irgendeiner Bedingung oder Voraussetzung zu betrachten, die objektiv beobachtbar ist. Die Religion dagegen stützt sich auf Tatsachen, die in ihren subjektiven und individuellen Elementen aufgefaßt sind. Sie beschäftigt sich mit dem Menschen als Person, und sie personifiziert alles, was sie berührt. Wenig bekümmern sie die notwendige Allgemeinheit und Einheit der Naturgesetze. Das Heil eines einzelnen überwiegt bei ihr die ganze Weltordnung. Darum besteht eine grundsätzliche Unvereinbarkeit zwischen den Gesichtspunkten der Religion und denen der Wissenschaft. Die relative Beständigkeit der Religion ist nur ein Überbleibsel, das bestimmt ist, vor der wirklichen Erfahrung, der unpersönlichen und wissenschaftlichen Erfahrung zu verschwinden.

Diese Einwürfe sind nach W. James nicht stichhaltig. Es ist nicht zu ersehen, warum der Umstand, daß eine Reihe von Zuständen rein subjektiv scheint, genügen sollte, es unmöglich zu machen, daß diese Zustände eine Erfahrung bilden. Wenn selbst die Personen sich bloßen Einbildungen hingeben, wenn sie sich krank glauben, sich genesen glauben und ihre Heilung einer übernatürlichen Einwirkung zuschreiben; was liegt daran, wenn dies nur eine Reihe von Tatsachen ist, die einander nach einem Gesetz folgen? Es ist doch eben eine Tatsache, daß gewisse schmerzhafte und schädliche Gefühle durch einen gewissen Glauben unterdrückt werden und durch andere Mittel nicht heilbar scheinen. Sollte man den Unglücklichen die Hilfsquellen

der Religion unter dem Vorwand verweigern, daß heilen durch die Religion heilen gegen die Regeln bedeutet? Die Erzeugung des Objektes des Glaubens durch den Glauben ist nicht nur eine Erfahrung für das Subjekt; es ist einfach eine Erfahrung.

„Warum sollte es nur eine Art geben, die Natur zu behandeln und den Lauf der Erscheinungen umzugestalten? Ist es nicht begreiflich, daß die Natur, so ungeheuer und verschiedenartig sie ist, nach verschiedenen Methoden angefaßt und behandelt werden muß, wenn man ihre Hilfsquellen so ausgiebig als möglich ausnutzen will?

Die Wissenschaft nimmt gewisse Elemente der Natur in Angriff, wie zum Beispiel die mechanische Bewegung, und erreicht durch sie Erscheinungen die davon abhängen. Die Religion verwirklicht durch andere Mittel, die ebenfalls eine Wirkung auf unsere Welt ausüben, sowohl ähnliche Erscheinungen als auch Erscheinungen einer anderen Art. Die Wissenschaft hat die Menschheit mit der Telegraphie, mit der elektrischen Beleuchtung, mit der Diagnose und mit Mitteln, eine gewisse Anzahl von Krankheiten zu heilen, ausgerüstet. Die Religion verschafft den Individuen die Heiterkeit, das moralische Gleichgewicht, das Glück; sie heilt ebensogut gewisse Krankheiten wie die Wissenschaft, ja bei manchen Persönlichkeiten besser. Wissenschaft und Religion sind also zwei gleich echte Schlüssel, über die wir verfügen, um die Schätze des Weltalls zu erschließen. Wir sehen, wie die Mathematiker die gleichen numerischen und räumlichen Tatsachen bald durch die analytische Geometrie, bald durch die Algebra oder die Infinitesimalrechnung behandeln und durch die verschiedenen Methoden gleichmäßig nützliche Resultate erzielen. Warum sollte es nicht ebenso sein mit der wissenschaftlichen und religiösen Methode? Warum sollte nicht die eine die Dinge von der einen Seite betrachten, die andere von einer anderen? Wenn es so wäre, dann wären Wissen-

schaft und Religion, die jede auf ihre Weise beweisbar wären, beide ewig."[1])

Dagegen wird man sagen, daß alle diese Betrachtungen ausschließlich praktisch sind, während der wissenschaftliche Gesichtspunkt gerade darin besteht, von der Praxis, die keine Erkenntnis ist, die vielmehr zu der Zahl der Dinge gehört, die die Natur unserer Forschung darbietet, die Theorie oder Bestimmung der Elemente und Beziehung der Dinge zu unterscheiden, wie sie von jedem Verstand festgestellt und als wirklich erkannt werden können. Darum macht die Wissenschaft gerade aus den Erfahrungen, die der Verteidiger der Religion anführt, zwei Teile: einen subjektiven, der Wissenschaft fremden, und einen objektiven und wissenschaftlichen, der aber jeden religiösen Charakter entbehrt.

Man weiß aber, daß diese radikale Unterscheidung von der Theorie und der Praxis ausdrücklich von W. James verworfen ist, dessen Pragmatismus sogar die Prinzipien, deren sich der Rationalismus rühmt, auf rein praktische Kriterien zurückführt.

Was die Beziehungen zwischen Religion und Wissenschaft anbetrifft, so bringt W. James Ansichten zur Geltung, die den einfachen Pragmatismus überschreiten.

Alle unsere Kenntnisse, sagt er, gehen vom Bewußtsein aus. Das ist eine hinfort feststehende Wahrheit. Es hat sich aber kürzlich eine Umwälzung in der Psychologie und folglich in der Philosophie der Wissenschaft vollzogen, als man erkannte, daß das Gegebene in der psychologischen Beziehung nicht, wie Locke glaubte, eine gewisse Anzahl von einfachen Elementen sei: Empfindungen, Bilder, Ideen, Gefühle, die mit Buchstaben oder Atomen zu vergleichen sind, zwischen denen äußere Beziehungen herzustellen wären, um daraus die Vorstellung einer deutlichen und transzendenten Wirklichkeit zu gewinnen; sondern daß es vielmehr

1) William James, The Varieties, etc. S. 122—123.

das ist, was man das Feld des Bewußtseins nennt, das heißt der vollständige Zustand des Bewußtseins, der in einem gewissen Augenblick in einem denkenden Subjekt besteht.

Der bezeichnende Unterschied dieses neuen Begriffes ist, daß er, anstatt klar definiert und eingegrenzt zu sein, wie eine Sammlung unteilbarer Elemente, eine Ausdehnung hat, deren genaue Grenzen nicht zu bezeichnen sind, oder vielmehr nicht existieren. Der Zustand des Bewußtseins setzt sich tatsächlich sowohl aus einem Brennpunkt als aus einem Umkreis zusammen, dessen Peripherie mehr oder weniger verschwommen und unbestimmt ist.

Nun lernen wir hier, daß dieser Umkreis selbst stetig mit einer dritten Region zusammenhängt, die, ungeahnt von unserem Bewußtsein und dunkel, was ihre Ausdehnung und Tiefe anbetrifft, in keiner Weise von uns ausgemessen werden kann. Daher ist das, was wirklich gegeben ist, was der notwendige Ausgangspunkt von jeder Spekulation sowohl wie von jeder Praxis ist, nicht die eingebildete Summe unserer Zustände des Bewußtseins; es ist das unbegrenzte Feld, wo der Herd der klaren Erkenntnis, schon an sich zusammengesetzt, und zweifellos nicht zurückführbar auf eine bestimmte Anzahl verständlicher Elemente, gleichsam nur ein Punkt ist, der überdies durch die Beziehungen zu der Umgebung, an die er gebunden ist, unaufhörlich umgestaltet wird.

Wenn dies das ursprünglich Gegebene ist, auf das der menschliche Geist seine Tätigkeit ausübt, welchen Gebrauch machen die Religion und die Wissenschaft davon?

Die Religion ist die möglichst breite Verwirklichung des menschlichen Ich. Sie ist die, durch ihre innige Vereinigung mit den anderen Personen gleichsam bis ins Unendliche vergrößerte menschliche Person. Sie ist gewissermaßen eine Auffassung des Seins, wie es sich setzt, bevor es von unserem Verständnis begrenzt, geordnet und in Kategorien geteilt wird, um sich den Bedingungen unserer physischen Existenz und unserer Erkenntnis anzupassen.

Die Wissenschaft ist im Gegenteil die Auswahl und Klassifizierung alles dessen, was in einem beliebigen Augenblick und für einen beliebigen Geist Gegenstand klarer und deutlicher Erkenntnis sein kann. Die Gesamtheit dieser Elemente ist das, was man die objektive Welt nennt. Soweit wir sie einzeln betrachten, wie es in den klar bewußten Wahrnehmungen, aus denen die wissenschaftliche Erkenntnis hervorgeht, geschieht, sind es Dinge, von denen wir den Grund der Existenz nicht in uns finden, und die wir uns folglich wie die Bilder einer von der unseren unabhängigen Existenz vorstellen. Wir schneiden diese Bilder aus, versehen sie mit Aufschriften, vermerken die Reihenfolge, in der sie sich gewöhnlich zeigen, und erfinden Formeln, die uns helfen, ihre Wiederkehr vorauszusehen; und diese Formeln sind uns Methoden, um uns solche Zustände des Bewußtseins zu verschaffen, die wir wünschen können.

Wenn dies der Ursprung der Religion und der Wissenschaft ist, wie könnte diese jemals jene ersetzen? Der Ausgangspunkt der Religion ist das Konkrete, ist die Tatsache in ihrer Vollständigkeit, die nebst dem Gedanken die Ahnung und vielleicht sogar die dunkle Empfindung einer Teilnahme am Leben des Weltalls umfaßt. Der Ausgangspunkt der Wissenschaft ist das Abstrakte, das heißt ein aus der gegebenen Tatsache entnommenes und einzeln betrachtetes Element. Man kann vom Menschen nicht verlangen, daß er sich mit dem Abstrakten begnügt, wenn ihm das Konkrete zur Verfügung steht. Das hieße, ihn auffordern, sich mit der Speisekarte zu begnügen, wenn das Mahl vor ihm aufgetragen ist. Der Mensch benutzt die Wissenschaft, aber er lebt von der Religion. Der Teil kann das Ganze nicht ersetzen; das Symbol kann die Wirklichkeit nicht verdrängen.

Nicht nur kann die Wissenschaft die Religion nicht ersetzen, sie kann auch die subjektive Wirklichkeit, auf die

diese sich stützt, nicht entbehren. Es ist reiner scholastischer Realismus, sich einzubilden, daß das Objektive und Unpersönliche sich abgesondert vom Subjektiven, dem es entnommen ist, genügen könne. Zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven ist keinerlei Abgrenzung gegeben, die vom philosophischen Standpunkt aus diejenige rechtfertigen könnte, die unsere Wissenschaft sich, ihrer Bequemlichkeit halber, vorstellt. Die Kontinuität ist das nicht reduzierbare Gesetz der Natur. Und unsere angeblich unpersönlichen Begriffe müssen beständig neu belebt werden durch die Berührung mit der Wirklichkeit, das heißt mit dem Subjektiven, um nicht zu starren, dem Fortschritt der Wissenschaft entgegengesetzten Dogmen herabzusinken. Das Persönliche ist dem Unpersönlichen gegenüber nicht eine Art anfänglicher Unordnung, von der nichts übrig bleiben würde, wenn einmal jedes Ding an seinen Platz gestellt wäre. Es ist der unendlich reiche und immer erneute Grund, aus dem die Wissenschaft unaufhörlich schöpfen muß, wenn sie nicht zu einer eitlen Routine herabsinken will.

So erscheinen die Beziehungen der Religion zur Wissenschaft, wenn man sie einander gegenüberstellt. Aber in Wirklichkeit geht diese Gegenüberstellung aus einer künstlichen Definition der Wissenschaft sowohl wie der Religion hervor. Einerseits identifiziert man die Wissenschaft mit den physikalischen Wissenschaften. Andererseits verlegt man die Religion in die Dogmen, die sie bildlich darstellen. Wenn die Wissenschaft aber vor allem die Kenntnis der Tatsachen, des Gegebenen ist, so gibt es eine psychologische Wissenschaft ebensogut wie eine physikalische Wissenschaft, und es liegt kein Grund vor, daß die Bedingungen von dieser auch jener aufgedrängt werden. Und wenn die Religion ihrem Wesen nach eine Erfahrung ist, eine erfahrene und erlebte Sache, so stellt sie a priori nichts einer Wissenschaft gegenüber, die selbst nur eine gewisse Auslegung der Erfahrung ist.

Es kommt vor, daß ein und dieselbe Tatsache, die stetige Erweiterung des bewußten Ich in das unterbewußte Ich, einesteils von den Psychologen anerkannt ist, andererseits vorzüglich Rechenschaft von dem gibt, was das Wesentliche in der religiösen Erfahrung ist. Die Beziehung des bewußten zum unterbewußten Ich bildet also eine Vermittlung zwischen der Religion und der Wissenschaft. Sie ist im Grunde der gemeinsame Ausgangspunkt der wissenschaftlichen und der religiösen Tätigkeit: diese strebt danach, das Bewußtsein vermittels des Unterbewußtseins zu bereichern, jene, die Eingebungen des Unterbewußtseins auf die Formen und Gesetze des Bewußtseins zurückzuführen.

Die grundlegenden Behauptungen des Theologen und seine allgemeine Methode in der Aufstellung von religiösem Glauben finden übrigens eine Berechtigung in der so aufgefaßten Wissenschaft selbst.

Der Theologe will, daß der Mensch mit einem Größeren, von ihm Unterschiedenen in Verbindung stehe. Für das Bewußtsein unterscheidet sich das Unterbewußte vom Bewußten, und die Psychologie hat allen Grund, anzunehmen, daß die menschliche Seele in ihrer unterbewußten Region mit Wesen in Verbindung steht, die größer sein können als sie selbst.

Der Theologe behauptet die Wirklichkeit der Wesen, die in der religiösen Erfahrung gegeben erscheinen. Dieser Glaube entspricht dem des Gelehrten, der eine dauernde Welt der Formen und Gesetze als Bürge einer allgemeinen und immerwährenden Möglichkeit gleichförmiger Wahrnehmung annimmt.

Es kommen endlich noch die großen religiösen Anschauungen, um die sich die theologischen Systeme kristallisieren. Diese Auffassungen bilden sich nicht anders wie die Prinzipien, aus denen die wissenschaftlichen Theorien hervorgehen. Es sind Hypothesen, die derart angeordnet sind, daß sie die Tatsachen gruppieren und ihre Beziehungen in

einer, dem Verständnis und der Vorstellung bequemen Form darstellen. Die Wissenschaft kann der Theologie keinen Vorwurf daraus machen, daß diese sie auf ihre Weise nachahmt.

Ein Vorbehalt nur drängt sich dem Theologen auf. Die Theorien und Symbole sind nicht das Wesen der Religion; sie haben nur die Aufgabe, die Religion in die menschliche Sprache zu übersetzen. Es ist aber klar, daß die Wissenschaften selbst, und zwar in immer weiterem Maße, zu dieser Sprache gehören. Die Dogmen müssen also, in ihren Formeln, unaufhörlich mit den wesentlichen Ergebnissen der Wissenschaft in Einklang gebracht werden, ebenso wie sich diese in ihren großen Hypothesen mit der Gesamtheit der menschlichen Erfahrung und mit der Vernunft, dem lebendigen Zeugen dieser Erfahrung, entwickelt.

Kurz zusammengefaßt ist, nach William James, die religiöse Erfahrung ebenso nützlich und authentisch, wie die wissenschaftliche Erfahrung. Sie ist sogar unmittelbarer, konkreter, ausgedehnter und tiefer. Mehr noch, sie ist von der wissenschaftlichen Erfahrung vorausgesetzt. Sie hat außerdem, dank der psychologischen Theorie des Unterbewußten, einen Stützpunkt in der Wissenschaft selbst.

Sie entwickelt sich in derselben Weise wie die Wissenschaft und in Einklang mit ihr. Es liegt also keinerlei Grund vor, anzunehmen, daß sie nur ein Überbleibsel des Vergangenen sei und ihren Platz nicht mehr im Wesen der menschlichen Natur habe.

III. Kritische Bemerkungen.

Diese Lehre ist nicht ein logisches Gebäude, das dadurch entstanden ist, daß man hier und dort Material gesammelt, es so zugeschnitten hat, daß es innere Einheitlichkeit gewinnt, und es von außen nach einem Plane zusammengestellt hat. Viel eher scheint es das religiöse Leben selbst zu sein, soviel als möglich in seiner gegebenen Vielgestaltigkeit erfaßt

und durch eine liebevolle und eingehende Reflexion erhellt. Daher auch der besondere Charakter von W. James Werken, in denen man, während man einen Schriftsteller erwartet, einen Menschen findet.

So reich und bewegt diese Lehre auch ist, sie hat einen Mittelpunkt, gleichsam einen Brennpunkt, von dem sich das Licht über das Ganze verbreitet. Dieser Mittelpunkt ist das Feld des Bewußtseins als Basis der Psychologie. Diese Theorie auf die Religion anzuwenden, und hierdurch die religiöse Erscheinung in das normale Leben des Menschen eindringen zu lassen: das ist die Aufgabe, die William James sich gestellt hat.

Von diesem Gesichtspunkt aus erklärt er, daß die Religion ihrem Wesen nach eine Erfahrung ist, ein Ding, das man empfindet, das man erlebt: das Gefühl der ursprünglichen oder wiedergefundenen Übereinstimmung des Menschen mit dem idealen Menschen; und gleichzeitig das Gefühl der Verbindung des Menschen mit einem höheren Wesen als er ist, das diesen Einklang hervorbringt und sich als eine unerschöpfliche Quelle der Macht und Energie kundgibt. Dieses doppelte Gefühl wird in der religiösen Seele gerade der Brennpunkt des bewußten Lebens.

Um so mehr, und gerade darum ist die Religion ihrem Wesen nach etwas Wirkliches und Persönliches. Die Religion an sich, eins und unbeweglich, ist nur ein leeres scholastisches Gebilde. Es gibt nur religiöse Seelen, religiöses Leben, und es gibt ebenso viele Religionen als Individuen. Nicht umsonst nennt William James sein Werk: Die Mannigfaltigkeiten der religiösen Erfahrung.

Seine Ansichten sind von höchstem Interesse.

Sie schalten endgültig alles das vom Wesen der Religion aus, was sich, als vorzugsweise objektiv, intellektuell oder bloß materiell praktisch, so, wie es ist, von einem Individuum dem andern übermitteln läßt: wie die Dogmen, Gebräuche und Überlieferungen. Sie stellen in die erste Linie

das Element der Gemütsbewegung und des Willens, das eins ist mit der Person und sich nicht von ihr lösen läßt.

Infolgedessen finden sie das vorzüglichste religiöse Bild im Mystizismus, losgelöst von Visionen und Ekstase, die nicht zu seinem Wesen gehören, und auf sein Prinzip, die Intensität und Erweiterung des inneren Lebens, zurückgeführt. Und sie zeigen den Menschen als Vorbilder des religiösen Lebens die großen Schöpfer, bei denen die Religion vor allem ein Leben, eine persönliche Erfahrung, ein Wachsen der menschlichen Macht und Größe war: einen Paulus, Augustinus, Luther, Pascal.

Eine solche Religion ist keine fertige Sache, deren Elemente man aufzählt und ordnet, deren Entwicklung man beobachtet und definiert, und deren Geschick man voraussagt. Es ist ein Wesen, das lebt und sich unaufhörlich schafft und neuschafft, und das erst zu sein aufhören würde, wenn die Energie und der Wille bei seinen Vertretern erlöschen würde.

Eine solche Religion ist auch kein passiver, in die Betrachtung versunkener Mystizismus: es ist eine Steigerung der Tätigkeit, die immer höhere Ziele verfolgt und sich die nötigen Formen aneignet, um sie zu verwirklichen. Und gleichzeitig — weit davon entfernt, ein Vorwand zu sein, die Menschen zu beherrschen und ihnen einen gleichförmigen Glauben aufzuzwingen — erlegt sie jedem die Pflicht auf, an anderen das, was ihre Religion Eigenes und Persönliches hat, nicht nur zu achten, sondern zu lieben, weil nur das, was von der Person herrührt, besteht und wirksam ist, und weil die Menschen voneinander verschieden sind und sein sollen.

Und ihren eigenen Charakter, die Beziehung zu dem, was für uns übernatürlich ist, vollständig beibehaltend, ist die Religion bei W. James ausdrücklich wieder in das Wesen der menschlichen Natur eingeführt. Wie er die mystische Erfahrung mit der normalen religiösen Erfahrung verbunden hat, dadurch daß er in der ersteren den zu

Intuition gewordenen Glauben zeigt, so läßt er die religiöse Erfahrung in der gewöhnlichen Erfahrung enthalten sein, indem er darin die den allgemeinen psychologischen Gesetzen entsprechende Entwicklung von Elementen sieht, die, obwohl gewöhnlich unbemerkt, doch in jeder Tätigkeit des ursprünglichen Bewußtseins gegenwärtig sind.

Die Religion gehört also zum normalen Leben des Menschen; und, da sie der Erhaltung der Integrität und dem Gedeihen dieses Lebens günstig ist, so wirkt sogar die Vernunft mit dem Instinkt und der Tradition zusammen, um ihr Bestehen zu begünstigen.

Nicht weniger stark ist die Stellung, die William James' Lehre von der Religion gegenüber der Wissenschaft einnimmt. Keinerlei Zwiespalt ist zwischen beiden denkbar, da die Religion ganz in der Beschaffenheit des Gefühls liegt, das den Mittelpunkt unserer Persönlichkeit bildet, während sich die Wissenschaft nur mit den vorgestellten Erscheinungen zu beschäftigen hat und sich darauf beschränkt, ihren gewöhnlichen Verlauf zu beobachten und zu vermerken.

Andererseits sind Wissenschaft und Religion miteinander verbunden. Sie haben das gleiche Ziel: das Glück und die Macht des Menschen; die gleiche Methode: die Erfahrung, die Induktion und die Hypothese; das gleiche Feld: das menschliche Bewußtsein, von dem die Religion das Ganze, die Wissenschaft ein Teil ist.

* * *

So lebendig und geistreich diese Lehre ist, ist sie vor jedem Einwurf, sei es von seiten der Gelehrten oder von seiten religiöser Menschen, gesichert?

Von seiten der Gelehrten war der Einwurf vorauszusehen. Sie bestreiten, daß die von William James angeführte Art der Erkenntnis dem entspricht, was sie Erfahrung nennen.

Die wissenschaftliche Erfahrung gipfelt darin, nicht nur zu versichern: dieses scheint mir, sondern: es ist. Es ist, d. h.: es kann von jedem mit normalen Sinnen und Verstand begabten Wesen wahrgenommen werden, das die Erscheinungen unter denselben Bedingungen beobachtet, unter denen sie sich mir augenblicklich zeigen.

Die Beschreibungen, die W. James anführt, und die er oft den Gegenständen selbst entlehnt, offenbaren uns nur subjektive Eindrücke. Sie zeigen uns, daß gewisse mehr oder weniger unnormale Personen das Gefühl einer objektiven Gegenwart des Unwirklichen oder der Vereinigung mit übernatürlichen Wesen gehabt haben. Sie lassen uns die Umstände, die Wandlungen dieses Gefühls erkennen. Sie lassen sich, so scheint es, auf subjektive Beschreibungen von Halluzinationen oder psychischen Störungen zurückführen. Und William James selbst scheint ihnen im Anfang keine andere Bedeutung beizulegen. Allmählich jedoch, je mehr er die höheren Formen des Gefühls der Ekstase und besonders die Gemütsbewegungen der großen Mystiker studiert, kommt er dazu, das Gefühl fast so anzusehen, als deute es von selbst auf das wirkliche und objektive Dasein eines vom Menschen verschiedenen, geistigen Wesens hin, mit dem sein Bewußtsein in Verbindung treten könnte.

Ohne Zweifel verwirft William James energisch jede ins einzelne gehende und genaue Beschreibung dieser mysteriösen Wesen und ihrer Beziehungen zu unserer Welt, als reine Erfindungen der Einbildungskraft und des Verstandes. Aber von jenem Verstandeselement, das gewöhnlich mit den Gemütsbewegungen verbunden ist, behält er schließlich etwas bei: die Behauptung einer höheren Einwirkung, die gewissermaßen mit dem Gefühl selbst gegeben ist. So, scheint es, lehrte der metaphysische Psychologe, Maine de Biran, daß ein bevorzugtes Gefühl, das Gefühl des Strebens, in sich die Tätigkeit einer äußeren Kraft enthielte und sie uns in Verbindung mit unserem Willen offenbarte. Aber es

gelang Biran nicht, seine These zu beweisen; und man versteht nicht, wie W. James seinerseits beweisen konnte, daß der Satz: „Ich fühle in mir die göttliche Tätigkeit", mit jenem anderen Satz: „Die göttliche Tätigkeit wirkt auf mich" identisch wäre.

Muß man mit gewissen Schriftstellern[1]) die Lehre in einem streng idealistischen Sinne auslegen und behaupten, daß es sich von Anfang bis zu Ende nur um Gefühle, Gemütsbewegungen und Glauben handelt, die von einem rein subjektiven Gesichtspunkte aufgefaßt sind? Ist doch das, was uns rettet, tatsächlich nicht ein von unserem Glauben getrennter Gott, sondern unser Glaube an Gott.

Es ist sicher, daß W. James den streng empirischen Standpunkt einnimmt, und daß er in den außerhalb von uns bestehenden Gegenständen nur Erfindungen der Einbildungskraft und künstliche Gebäude des Verstandes sieht. Zwischen der Halluzination und der Wahrnehmung nimmt er gewiß nur einen Unterschied des Grades an, und das erlaubt ihm, seine Analyse mit dem Studium von Fällen zu beginnen, wo augenscheinlich nur eine krankhafte Halluzination vorliegt.

Aber es scheint nicht, daß diese Zuflucht zu einem allgemeinen Subjektivismus genügt, um die Schwierigkeit zu beseitigen. Damit eine an sich subjektive Erfahrung nicht nur im praktischen, sondern im philosophischen Sinn des Wortes Erfahrung genannt werden kann, muß man darin, wenigstens ideell, ein gegebenes Subjekt, das gewisse Gemütsbewegungen empfindet, und ein bewußtes Subjekt, das die Existenz dieser Gemütsbewegungen unpersönlich feststellt, unterscheiden können. Sonst handelt es sich um Sein, um Wirklichkeit, nicht um Erkenntnis. Ein Baum ist keine Erfahrung.

Aber der Zustand des Subjektes in der religiösen Erscheinung scheint besonders ungeeignet zu der Verdoppe-

1) Vgl. Flournoy, Rev. philos., Sept. 1902.

lung, die hier nötig wäre. Das Subjekt, das ganz in dem Gefühl einer Vereinigung mit dem Unendlichen aufgeht, unterscheidet nicht mehr zwischen dem Wirklichen und dem Eingebildeten. Sind unter solchen Umständen wenigstens seine Gemütsbewegungen wirklich; oder sind sie, trotz ihrer Intensität und ihrer Augenfälligkeit nur angenommene, künstliche und objektiv unwahre Gemütsbewegungen, die die englische Sprache mit dem energischen Ausdruck *sham emotions* bezeichnet? Weit davon entfernt, daß ein mystischer Zustand eine Erfahrung bilden könnte, fragt man sich, ob es überhaupt noch ein Zustand des Bewußtseins ist, denn die mystische Versunkenheit neigt gerade zur Auslöschung des Bewußtseins.

Hier enthüllt sich das eigentliche Problem, das diesem Streit zugrunde liegt: Gibt es keine andere Erfahrung als die, die das Doppelwesen eines Subjekts und eines Objekts voraussetzt? Wäre diese Erfahrung des deutlichen Bewußtseins und der Wissenschaft nicht abgeleitet und künstlich, in bezug auf eine Erfahrung, die wahrhaft eins mit dem Leben und der Wirklichkeit, die die erste und wahre Erfahrung wäre? Dies ist tatsächlich die Lehre, die aus der Ersetzung der Zustände des Bewußtseins durch das Feld des Bewußtseins in der Psychologie von W. James[1]) hervorzugehen scheint. Das zuerst Gegebene ist nach dieser Lehre ein Unendliches und Zusammenhängendes von Eindrücken, von lebendiger Erfahrung, von denen unsere klaren Wahrnehmungen nur ein Auszug sind, der verarbeitet und umgestaltet ist, um uns zur Verfolgung gewisser praktischer Ziele zu dienen.

In diesem Punkte stoßen die Meinungen aufeinander. Im unterbewußten Ich, in dem die einen eine Vergrößerung und Bereicherung des Bewußtseins sehen wollen, erklären die

1) Vgl. die nach gewissen Seiten analoge Theorie von H. Bergson: Introduction à la métaphysique. Rev. de mét. et de mor. 1903.

anderen, nur eine Verarmung und Beengung, eine Spur, ein Überbleibsel des klarbewußten zu erkennen. In der Nähe betrachtet, sagen diese letzteren, findet man in diesem angeblich höheren Bewußtsein nichts, was nicht schon vorher im gewöhnlichen und fühlbaren Bewußtsein enthalten gewesen wäre. Die übernatürlichen Inspirationen der Mystiker sind Erinnerungen, die Schöpfungen des reinen Geistes sind vergessene Zustände des Bewußtseins, mit denen sich, nach den allgemeinen psychologischen Gesetzen, andere Zustände des Bewußtseins verbunden haben, woraus ein psychischer Organismus hervorgegangen ist, den das Bewußtsein nicht erkennt. Es verhält sich mit diesem Unbekannten wie mit jedem angeblichen Wunder, das man der Wissenschaft entgegenstellt: der Fortschritt der Beobachtung und der Analyse führt es auf das Bekannte und Natürliche zurück.

So einleuchtend auch diese Widerlegung erscheint, so muß doch gesagt werden, daß sie die sogenannte Psychologie der Zustände des Bewußtseins, die atomistische Psychologie voraussetzt, annimmt und lehrt, das heißt gerade den Standpunkt, den W. James als künstlich und unzulässig betrachtet. Dann wäre also diese Widerlegung nur eine „petitio principii".

Gewiß eignet sich die Wissenschaft eine wachsende Mannigfaltigkeit von Erscheinungen an. Aber nicht, indem sie ganz einfach ihre alten Rahmen beibehält, nach Art beschränkter Geister, der old fogies von W. James; nur, indem sie sie erweitert, geschmeidig macht und nach Bedarf umgestaltet, erhält sie dies Ergebnis. Tatsächlich ist keiner dieser Rahmen, nicht einmal die, die alle anderen stützen, die mathematischen und logischen Rahmen, wirklich unveränderlich. In dem Augenblicke, wo bewiesen wäre, daß Erscheinungen existieren, die nicht auf die klassischen psychologischen Formen zurückzuführen sind, würde es die Psychologie machen, wie es die Physik und die Chemie im gleichen Fall machen: sie würde andere Prinzipien suchen.

Und wie könnte man auch bei dem gegenwärtigen Zustand unserer Kenntnis beweisen, daß alles, was sich dem Geist zeigt: Erfindungen, Kombinationen, Ideen, Gegenstände, die zu definieren, Ziele, die zu suchen und zu erreichen sind, daß alles dies nur schon Erlebtes ist? Und hat nicht das schon Erlebte selbst damit angefangen, daß es auf irgend eine Weise wahrgenommen wurde? Und wissen wir genau, was wahrnehmen heißt, und wo das Bereich unserer Wahrnehmung aufhört?

Die Möglichkeit einer ausgedehnteren, sogar andersartigen Erfahrung als die der fünf Sinne, über die wir heute verfügen, scheint in Wahrheit wenig anfechtbar. Damit man aber sagen kann, daß es sich um eine wirkliche Erfahrung und nicht um ein reines Gefühl handelt, muß sicherlich in dem vom Subjekt aufgefaßten Eindruck etwas sein, das dem entspricht, was man Objektivität nennt. An Gott glauben bedeutet, in irgendeiner Weise glauben, daß Gott ist, unabhängig von unserem Glauben an ihn. Nun kann aber keinerlei subjektive Eigentümlichkeit der Erfahrung, nicht einmal das Gefühl, daß es noch ein Darüberstehendes, ein Darüberhinausgehendes gibt, für sich allein die Objektivität, die Wirklichkeit dieser Erfahrung sichern. Das scheint W. James selbst anzunehmen, wenn er, beim Analysieren des unmittelbar Gegebenen, des religiösen Bewußtseins, versucht, darin nicht den Beweis, das Zeugnis für die Beziehung der Seele zu einem höheren Wesen, sondern die unmittelbar gegebene Wirklichkeit selbst zu erkennen.

Wie ist dieser Übergang vom Subjektiven zum Objektiven zu verstehen?

Sogar die Theorie vom Unterbewußten würde nicht genügen, ihn zu rechtfertigen, denn auch das Unterbewußte wird für das Bewußtsein nur wirklich, wenn es darin eintritt, das heißt, wenn es die subjektive Form annimmt.

Die wesentliche Erscheinung ist hier der Akt des Glaubens, durch den das Bewußtsein, indem es gewisse Gemüts-

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

bewegungen empfindet, ausspricht, daß seine Gemütsbewegungen wirklich sind und von Gott kommen. Die religiöse Erfahrung ist nicht aus sich selbst und losgelöst vom Subjekt objektiv und kann es auch nicht sein. Aber das Subjekt gibt ihm eine objektive Bedeutung durch den Glauben, den es darin einführt.

Hört die religiöse Erfahrung dadurch, daß sie so mit Glauben vermischt ist, auf, eine Erfahrung zu sein? Das kann, allem Anschein nach, nicht die Meinung von W. James sein. Denn sicher verbirgt nach seiner Meinung schon allein die Idee der Objektivität, das Kennzeichen der sinnlichen und der wissenschaftlichen Erfahrung, einen unreduzierbaren Teil vom Glauben. Die Kategorie der wirklichen, von jedem subjektiven Element unabhängigen Existenz ist schließlich ein Glaube. Glaube oder Vertrauen liegt im Herzen jeder Erkenntnis.

Ebenso, wie man bestritten hat, daß die religiöse Erfahrung von W. James eine Erfahrung im wissenschaftlichen Sinn des Wortes sei, so hat man sich gefragt, in welchem Maße sie verdient, religiös genannt zu werden.

Das Subjekt, sagt William James, erkennt, daß das religiöse Wunder sich in ihm vollzieht, wenn es, auf seinen Verzweiflungsschrei „Hilfe!" eine Stimme hört, die antwortet: „Habe Mut, dein Glaube hat dir geholfen." Das menschliche Ich ist von Natur in sich selbst gespalten und ohnmächtig. Wenn die Harmonie in ihm wiederhergestellt wird, wenn ihm eine Kraft zugelegt wird, die es sich nicht selbst geben konnte, so heißt das, ein Größerer habe ihm beigestanden.

Aber, gibt Hoeffding[1]), wie es scheint, mit gutem Recht zu bedenken, diese Erscheinungen an sich scheinen nicht zu genügen, um eine Erfahrung als religiös zu kennzeichnen, wenn nicht eine Einschätzung des Wertes der Harmonie

1) Hoeffding, Moderne Philosophie, 1905. Vgl. dess. Religionsphilosophie.

und der Kraft dazu kommt, die das Subjekt so in sich aufgenommen sieht. Als den natürlichen Dingen vollständig analog aufgefaßt, setzt diese Harmonie und Kraft keinerlei göttliche Einwirkung voraus. Wenn aber die psychische Erscheinung von dem Subjekt als die Wiederherstellung eines Einklangs zwischen Gott und dem Menschen, zwischen dem Ideellen und Reellen ausgelegt wird, oder nach Hoeffdings genauer Lehre, zwischen den Werten und der Wirklichkeit, dann wird das Subjekt das Erscheinen dieser Harmonie und dieser Kraft auf die Wirkung Gottes als Prinzip der Werte beziehen; und hierdurch wird die Erfahrung einen religiösen Charakter aufweisen.

Und tatsächlich ist es der Begriff, der Glaube, verbunden mit dem Gefühl, der einzig diesen letzteren kennzeichnet. Damit eine Gemütsbewegung religiös ist, muß sie betrachtet werden, als sei in Gott, auch diesen religiös aufgefaßt, ihr Anfang und ihr Ende.

Es ist also der in die religiöse Erfahrung eingehüllte Glaube, der sie sowohl als Erfahrung wie als religiös kennzeichnet.

Die Bedeutung des Glaubens ist hier um so größer, als er, nach W. James selbst, die Gemütsbewegung nicht nur begleitet, sondern einen wirklichen Einfluß auf sie hat und sie in gewissen Fällen allein hervorbringen kann. Der religiöse Glaube, der vielleicht Gott in sich birgt, ist keine abstrakte Idee; er heilt und tröstet; er schafft seinen Gegenstand. Während Pascal seufzend sucht, hört er den Heiland, der ihm zuruft: „Tröste dich, du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht gefunden hättest!“

Wenn es aber so ist, dann ist die religiöse Erfahrung nicht das von den Begriffen, den Dogmen, Gebräuchen, Überlieferungen und Einrichtungen vollständig unabhängige Prinzip, das die Analyse von William James aufzudecken und abzusondern schien. Denn diese äußeren Bedingungen sind gewissermaßen die Elemente des Glaubens. Wie sie

ihn voraussetzen, so wirken sie auf ihn und bestimmen seinen Inhalt. In der religiösen Erfahrung eines gegebenen Individuums findet man, wenn man sie analysiert, seinem Glauben innewohnend, immer eine Menge von Ideen und Gefühlen, die mit den ihm vertrauten Formeln und Ausübungen verbunden sind. Vom religiösen Glauben selbst muß man sagen, daß er zum Teil eine Übersetzung der vorhandenen Tätigkeit in Glauben ist.

Es scheint also erlaubt, mit Hoeffding zu fragen, ob die Tatsache der religiösen Erfahrung selbst das Verschwinden aller geistigen, äußeren und überlieferten Elemente der Religion überdauern würde.

Haben übrigens diese Elemente keinen anderen Wert als den, der von ihrer Beziehung zum religiösen Bewußtsein der Einzelnen herrührt? Ist die persönliche Religion allein alles Wesentliche der Religion?

Ohne Zweifel genügt die soziale Rolle der Religion, so bedeutend die Geschichte sie uns auch zeigt, nicht, um zu beweisen, daß die Religion ursprünglich und wesentlich eine soziale Erscheinung sei. Möglicherweise ist die Religion tatsächlich in der Seele begeisterter Individuen geboren und hat sich durch Nachahmung, durch Ansteckung ausgebreitet und so allmählich die Form von Dogmen und Einrichtungen angenommen, wie es mit den Glaubenssätzen geschieht, die sich dazu eignen, die Erhaltung und Macht einer gegebenen Gesellschaft zu sichern. Aber selbst wenn die soziale Seite der Religionen eine Wirkung, nicht eine Ursache wäre, so würde nicht daraus folgen, daß die rein persönliche Religion auch heute die einzig hohe und lebensfähige Form der Religion wäre.

Schon der Einzelne, soweit er für sich nach der religiösen Vollkommenheit trachtet, bezeugt, daß er sich nicht in eine einsame Heiligkeit einschließen kann. Keiner kann sein Heil allein finden. Denn die menschliche Persönlichkeit entwickelt sich, schafft sich und besteht nur in dem

Bestreben der Menschen, sich zu verstehen, zu vereinen und das Leben der anderen zu leben. Und so sind die gemeinsamen Dinge, die Gebräuche, Glaubenssätze, Symbole und Einrichtungen ein wesentlicher Teil der Religion, selbst in ihrer persönlichen Form.

Aber nicht nur die individuelle Persönlichkeit hat einen religiösen Wert. Eine Gesellschaft ist auch eine Art von Persönlichkeit, die fähig ist, eigene Tugenden zu entfalten, wie die Gerechtigkeit, die Harmonie, die Humanität, die über den Rahmen des individuellen Lebens hinaustreten. Früher waren es die Religionen, die das materielle und moralische Geschick der Gesellschaften in Händen hatten. Wenn sie heute nicht mehr über die politische Herrschaft verfügen, können sie nicht doch noch beanspruchen, den Nationen ihre idealen Ziele zu zeigen und in ihnen den Glauben, die Liebe, die Begeisterung, den Geist der Brüderlichkeit und des Opfers, den Eifer und die Ausdauer zu entwickeln, die nötig sind, um an ihrer Verwirklichung zu arbeiten?

Eine derartige Aufgabe überschreitet die rein persönliche Religion. Sie setzt bei den Gliedern einer gegebenen Gesellschaft den gemeinschaftlichen Kultus der Überlieferungen, des Glaubens, der Einrichtungen und Ideen voraus, die nach der Ausführung ihrer Mission und nach der Verwirklichung ihres Ideals streben.

Wenn das Gefühl die Seele der Religion ist, so sind der Glaube und die Einrichtungen ihr Körper; und in dieser Welt ist nur Leben für Seelen, die mit Körpern verbunden sind.

Schlußbetrachtung.

Die Frage nach den Beziehungen zwischen der Religion und der Wissenschaft im Laufe der Geschichte ist eine von denen, die das meiste Erstaunen hervorrufen. Im ganzen genommen scheint es, daß trotz der hundertmal erneuerten Friedensschlüsse, trotz hartnäckiger Bemühungen der größten Geister, dieses Problem vernunftgemäß zu lösen, die Religion und die Wissenschaft immer auf Kriegsfuß gestanden haben, und daß sie nicht aufgehört haben, zu kämpfen, nicht nur, um sich zu beherrschen, sondern um einander gegenseitig zu vernichten.

Dennoch stehen beide noch aufrecht. Vergebens hat die Theologie beansprucht, sich die Wissenschaft zu unterwerfen: diese hat das Joch der Theologie abgeschüttelt. Seitdem scheinen sie die Rollen vertauscht zu haben, und die Wissenschaft hat schon manchesmal das Ende der Religion verkündet; aber die Religionen bestehen, und die Heftigkeit des Kampfes zeugt für ihre Lebenskraft.

Wenn man die Lehren betrachtet, in denen sich die heutigen Ideen über die Beziehungen der Religion zur Wissenschaft zusammenfassen und definieren, so sieht man, daß sie sich in zwei Gruppen teilen, von denen die eine das, was man die naturalistische Richtung nennen kann, die andere die spiritualistische Richtung verkörpert.

In die erste glaubten wir als Proben einordnen zu können: den Positivismus Auguste Comtes oder die Religion der Menschheit; die Entwickelungstheorie Herbert Spencers mit seiner Theorie des Unerkennbaren; Haeckels Monismus, der zur Religion der Wissenschaft führt; Psychologismus

und Soziologismus, der die religiösen Erscheinungen auf die natürlichen Kundgebungen der psychischen oder sozialen Tätigkeit zurückführt.

Zur zweiten sind zu zählen: der radikale Dualismus Ritschls, der in der Unterscheidung zwischen dem Glauben (la foi) und den Glaubenssätzen der Kirche (les croyances) gipfelt; die Lehre von den Grenzen der Wissenschaft; die Philosophie der Tätigkeit, die Wissenschaft und Religion an einen gemeinsamen Grundsatz knüpft; die Lehre von der religiösen Erfahrung, wie William James sie darstellt.

Zu dieser Liste der Lehren würde eine vollständige Übersicht noch viele andere hinzufügen. Diese Beispiele genügen aber, zu zeigen, mit welchem Eifer, welcher Ausdauer und welchen Hilfsmitteln sich der Jahrhunderte lange Kampf auf beiden Seiten fortsetzt.

Das Ergebnis dieses Kampfes einzig im Namen der Logik voraussagen zu wollen, wäre ein zu kühnes Unterfangen; denn die Kämpfer auf beiden Seiten wetteifern seit langem in der Dialektik, ohne daß es ihnen gelänge, sich zu überzeugen. Es handelt sich hier nicht um zwei Begriffe, sondern um zweierlei Sein, von denen jedes, nach der spinozistischen Definition der Existenz, danach strebt, in seinem Sein zu verharren. Zwischen zwei Lebenden gehört der Sieg nicht dem, der am besten Schlüsse aneinanderreihen kann, sondern dem, dessen Lebenskraft die stärkste ist. Übrigens besteht hier der Streit zwischen der Erkenntnis in ihrer allergenauesten Form und etwas, das sich dieser Erkenntnis mehr oder weniger feindlich zeigt. Es liegt notwendigerweise zwischen diesen beiden Gliedern eine Art logischer Inkommensurabilität.

Die Frage so zu entscheiden, daß man die empirische Kurve der Entwicklung, die man der Geschichte entnimmt oder zu entnehmen glaubt, a priori weiterführt, wäre gleichfalls eine zu einfache Methode. Es genügt nicht immer, daß eine Sache alt sei, um ihrem Ende nahe zu sein. Mit dem

Leben der Ideen, der Gefühle, der moralischen Dinge braucht es nicht ebenso zu sein wie mit dem Leben der Individuen. Vielmehr können diese Dinge, wenn sie tot sind, wieder aufleben, besonders, wenn sie Zeit hatten, vergessen zu werden. So entstehen die Revolutionen, die um so kühner sind, je älter die Prinzipien sind, die sie neu beleben. Als Rousseau die Welt erneuern wollte, berief er sich auf die Natur, weil sie älter sei als alle Gebräuche. Wenn uns übrigens die Geschichte auch Entwicklungen bietet, die sich in einem bestimmten Sinn zu vollziehen scheinen, so zeigt sie uns auch rhythmische Bewegungen, wo sogar die Entwicklung einer Periode das Hinsteuern auf eine entgegengesetzte Periode ist. Der Lauf der menschlichen Dinge ist zu verzweigt, als daß man von einer gegebenen Entwicklung auf die elementaren mechanischen Ursachen zurückgehen könnte, die sie bestimmen, deren Kenntnis für eine wahrhaft wissenschaftliche Voraussagung unerläßlich wäre.

Wenn es wahr ist, daß die Religion und die Wissenschaft lebenden Dingen verglichen werden können, wie ist dann ihre Lebensfähigkeit, die Vorräte an Kraft, die Möglichkeiten, neu zu erwachen, die sie einschließen können, zu bemessen? Sehen wir nicht, auch heute, daß gewisse Naturforscher die plötzlichen Veränderungen, die die natürlichen Arten manchmal aufweisen, durch Eigenschaften erklären, die, bis dahin latent, durch irgend einen günstigen Umstand plötzlich in Kraft treten?

Von größerem Interesse, als über die Zukunft der Religionen Voraussagungen zu wagen, die leichter aufzustellen als zu kontrollieren sind, ist es, den augenblicklichen Zustand beider zu prüfen und nach diesem Studium die Art zu bestimmen, ihre Beziehungen aufzufassen, die, nach der Formel von Aristoteles, gleichzeitig sowohl möglich als angemessen erscheint.

Aber es scheint, als seien die beiden Mächte, die sich augenblicklich bekämpfen, weniger die Religion und die

Wissenschaft als Lehren, als der religiöse und der wissenschaftliche Geist. Es liegt dem Gelehrten im Grunde wenig daran, daß die Religion in ihren Dogmen nichts aussage, was nicht mit den Ergebnissen der Wissenschaft im Einklang stände. Diese Behauptungen würden durch die Religion als Dogmen, als Gegenstand des Glaubens hingestellt sein; sie würden den Verstand und das Gewissen verbinden; sie bezeichneten mit einem Wort eine Beziehung des Menschen zu einer Ordnung der Dinge, die unserer natürlichen Erkenntnis unzugänglich ist: das wäre genug für den Gelehrten, um vielleicht nicht die Behauptung selbst, aber die Art der Zustimmung, die ihr der Gläubige entgegenbringt, zu verwerfen. Und dieser seinerseits wäre, wenn er all seinen Glauben, all seine Gefühle, all seine Gebräuche von der Wissenschaft erklärt und sogar gerechtfertigt sähe, weiter als je davon entfernt, sich mit ihr auszusöhnen, denn so erklärt, würden diese Erscheinungen jeden religiösen Charakter verlieren.

Heute heißt es, ein Werk ohne große Bedeutung unternehmen, wenn man eine gewisse Harmonie zwischen den Dogmen der Religion und den Schlüssen der Wissenschaft nachweisen will. Diese will, bei einer großen Zahl ihrer Vertreter, die Religion von Grund auf und a priori entfernen, wegen der in ihr liegenden Art zu denken, zu fühlen, zu behaupten und zu wollen. Der religiöse Mensch, urteilt sie, macht von seinen Fähigkeiten einen Gebrauch, der dem Fortschritt der menschlichen Kultur nicht mehr entspricht. Der wissenschaftliche Geist ist nicht nur anders wie der religiöse, er ist in Wahrheit seine Verneinung. Er ist aus der Reaktion der Vernunft gegen diesen Geist geboren. Sein Sieg und das Verschwinden des religiösen Geistes sind ein und dasselbe.

Es ist also weniger die eigentliche Wissenschaft und Religion, als der wissenschaftliche und der religiöse Geist, die wir einander gegenüberstellen müssen.

Es ist wichtig, zu bemerken, daß das bequeme System der dichten Scheidewand, das im vorigen Jahrhundert in Mode war, in unserer Zeit nicht mehr aufrecht zu erhalten ist. Wenn der Kampf nicht mehr nur zwischen zwei Lehren, sondern zwischen zwei Geistern geführt wird, so ist es einem Menschen, der eine Persönlichkeit, das heißt ein einiges und vernünftiges Bewußtsein sein will, entschieden unmöglich, diese beiden Prinzipien, die sich gegenseitig die Erkenntnisse streitig machen, gleichmäßig anzunehmen, ohne sie miteinander zu vergleichen. Und was schon für die einzelnen unmöglich ist, ist es in noch stärkerem Maße für die Gesellschaft, die selber auch eine Art von Bewußtsein ist, und deren Urteil weniger als das des Individuums von zufälligen Umständen abhängt. Mehr denn je ist die Frage nach den Beziehungen zwischen der Religion und der Wissenschaft wesentlich und unvermeidlich.

I. Beziehungen zwischen dem wissenschaftlichen und dem religiösen Geist.

Früher mochte man es für gleichgültig halten, ob man in erster Linie die Religion oder die Wissenschaft betrachtete. Heute ist es nicht mehr so. Die Wissenschaft hat sich, nach einem gebräuchlichen Ausdruck, emanzipiert. Während sie früher nur die Sicherheit hatte, die ihr gewisse metaphysische Prinzipien lieferten, vermittels deren sie sich bemühte, die Naturerscheinungen anzuordnen, hat sie in der Erfahrung ein eigenes und immanentes Prinzip gefunden, dem sie, ohne andere Hilfsmittel als die allgemeine geistige Tätigkeit, sowohl die Tatsachen, das Material ihres Werkes, entnimmt, als auch die Gesetze, mit deren Hilfe sie die Tatsachen anordnet. Es folgt daraus, daß sich die Wissenschaft praktisch in ihrer Entstehung und ihrer Entwicklung genügt, und daß der erste Zug des wissenschaftlichen Geistes fortan ist, keinen anderen Ausgangspunkt der Forschung, keine andere Quelle der Erkenntnis anzuerkennen, als die

Erfahrung. Dem Gelehrten stellt sich also die Wissenschaft als etwas Erstes und Absolutes dar, und es ist vergeblich, von ihm zu verlangen, sich an etwas anderes — was es auch immer sei — anzupassen. Sie hat gelobt, mit den Tatsachen, und nur mit ihnen übereinzustimmen. Wenn man wünscht, von ihr gehört zu werden, so ist es unumgänglich, den Standpunkt anzunehmen, auf dem sie steht.

Übrigens ist sie es hauptsächlich, die angreift. Das menschliche Bewußtsein ist ohne Zweifel hinfort der Wissenschaft gewonnen, deren Sicherheit sich durch eine unwiderstehliche Evidenz aufdrängt. Die Form, unter der sich heute das Problem der Beziehungen zwischen dem religiösen Geist und dem wissenschaftlichen Geist zeigt, ist folgende: schließt der wissenschaftliche Geist, der sich bei einigen seiner Vertreter als die Verneinung des religiösen Geistes gibt, diesen wirklich aus oder läßt er, trotz eines gewissen Anscheins, seine Möglichkeit bestehen?

Was ist also im Grunde der wissenschaftliche Geist, und welche Folgen gehen aus seiner Entwicklung in der Menschheit hervor?

1. Der wissenschaftliche Geist.

Mit Descartes, und besonders mit Kant, schien der wissenschaftliche Geist durch die Bedingungen der Logik und der Wissenschaft und durch die Natur des menschlichen Geistes in unwandelbarer Weise bestimmt. Descartes wollte alle Dinge von einem Standpunkt aus betrachten, der es ermöglichte, sie direkt oder indirekt auf mathematische Elemente zurückzuführen; Kants wissenschaftliches Verhalten war die Behauptung a priori einer notwendigen Verbindung der Erscheinungen untereinander im Raum und in der Zeit. Mit diesen Prinzipien ausgerüstet, hat sich der menschliche Geist mit neuem Eifer auf die Entdeckung der Naturgesetze geworfen; und die Erfolge, die er errang, ließen ihn glauben, daß er hinfort im Besitze der ewigen und absoluten Form

der Wahrheit sei. Aber diese Meinung mußte geändert werden, seit man die Art, in der sich die Wissenschaft bildet, die Bedingungen ihrer Entwicklung und ihrer Gewißheit näher geprüft hat.

Es scheint heute festzustehen, daß der wissenschaftliche Geist ebenso wenig wie die Prinzipien der Wissenschaft etwas Fertiges und Gegebenes ist, sondern daß er sich selbst bildet im gleichen Maße, wie die Wissenschaft entsteht und fortschreitet. Einerseits ist es der Verstand, der die Wissenschaft macht, und er läßt sich nicht aus den Dingen ausscheiden, wie ein Element aus einer chemischen Verbindung. Andererseits wirkt das Werk auf den Arbeiter, und das, was wir die Kategorien des Verstandes nennen, ist nur die Gesamtheit der Gewohnheiten, die der Geist angenommen hat, indem er sich bearbeitete, um sich die Erscheinungen anzupassen. Er paßt sie seinen Zwecken an, und er paßt sich ihrer Natur an. Durch ein Kompromiß ist der Einklang hergestellt. Und so ist der wissenschaftliche Geist hinfort nicht mehr ein Prokrustesbett, in dem die Erscheinungen gezwungen sind, sich einzurichten. Es ist der lebendige und bewegliche Verstand, der sich, nicht ohne Ähnlichkeit mit den Organen des Körpers und gerade durch die Übung und Arbeit, die das auszuführende Werk von ihm fordert, entwickelt und bestimmt.

Zwei Ideen, die zur Zeit der Renaissance aufgetaucht sind, scheinen besonders dazu beigetragen zu haben, den wissenschaftlichen Geist in die Bahnen zu leiten, in denen er sich jetzt bewegt: einerseits der Wunsch, endlich sichere Kenntnisse zu besitzen, die imstande sind, zu dauern und sich zu vermehren; andererseits das Bestreben, auf die Natur einzuwirken. Dieses doppelte Ziel zu erreichen, glaubt sich die Wissenschaft hinfort fähig, indem sie die Erfahrung zu ihrem unverletzlichen und einzigen Prinzip macht.

Der wissenschaftliche Geist ist seinem Wesen nach der Sinn für die Tatsache als Quelle, Richtschnur, Maß und

Kontrolle jeder Erkenntnis. Was aber die Wissenschaft eine Tatsache nennt, ist nicht einfach eine gegebene Wirklichkeit; es ist eine festgestellte oder feststellbare Wirklichkeit. Der Gelehrte, der sich vornimmt, eine Tatsache zu bestimmen, stellt sich außerhalb dieser Tatsache und beobachtet sie, wie es jeder andere Geist tun könnte, der einzig von dem Wunsch beseelt wäre, zu erkennen. In diesem Sinne bemüht er sich, sie zu unterscheiden, festzulegen und aufzuzeichnen, sie vermittels bekannter Symbole auszudrücken und, wenn möglich, sie zu messen. An jedem dieser Vorgänge hat der Geist notwendigen Anteil; aber dieser Anteil besteht darin, das Gegebene derart zu bearbeiten, daß es soviel als möglich für alle Geister faßlich werde. Während das ursprünglich Gegebene kaum mehr war als ein Eindruck, ein individuelles Gefühl, ist das Kunstwerk, wodurch es der wissenschaftliche Geist ersetzt, ein bestimmter, für alle existierender Gegenstand, ein nutzbarer Stein zum Bauwerk der unpersönlichen Wissenschaft.

So hat sich das alte Streben des philosophischen Geistes nach der Erkenntnis des Seins an sich oder des dauernden Stoffs der Dinge im Laufe des endlosen Herumtastens den Dingen angepaßt und sich wissenschaftlich bestimmt. Dennoch fragt sich der Geist, wenn er über die Erfahrung nachdenkt, ob diese nur Tatsachen liefert, und ob es nicht möglich ist, einzig unter der Leitung dieser selben Erfahrung über die eigentliche Tatsache hinauszugehen und zu dem, was man das Gesetz nennt, zu gelangen. Früher wurden die Gesetze so aufgefaßt, als seien sie der Materie vom Verstand vorgeschrieben; jetzt handelt es sich darum, sie aus den Dingen selbst abzuleiten. Nicht daß sie ganz fertig darin lägen und nur herauszuheben wären. Aber ebenso, wie sich durch Wirkung und Gegenwirkung des Geistes und der Erkenntnis die wissenschaftliche Tatsache bildet, so können vielleicht die Tatsachen derart bearbeitet werden, daß sie Gesetze werden.

Ein Umstand, der, wie es scheint, auch nicht hätte eintreten können, hat dies Bestreben gerechtfertigt. Wenn alle Erscheinungen der Natur gleichmäßig Wirkung und Gegenwirkung aufeinander ausübten, so würden sie ein Ganzes von einer derartigen Komplikation und Beweglichkeit bilden, daß es zweifellos für alle Zeiten unmöglich wäre, erfahrungsmäßig daraus Gesetze zu entnehmen. Aber es zeigt sich, daß unter den Dingen, die in das Bereich unserer Erfahrung fallen, gewisse Gesamtheiten und Zusammenhänge, wenn auch noch sehr kompliziert, doch relativ feststehend und, soviel zu bemerken ist, unabhängig vom Rest des Weltalls sind. Dieser Umstand hat die experimentelle Induktion möglich gemacht, durch die der Geist zwischen zwei Erscheinungen, die er aus der Gesamtheit der Dinge aussondert, eine Solidarität herstellt.

So hat sich der früher metaphysische Begriff „Kausalität" durch Anpassung an die gegebenen Dinge wissenschaftlich festgesetzt.

Das ist noch nicht alles: von einer dritten Idee, der der Einheit, bewegt, hat der Geist versucht, ob er sich nicht aus dieser Idee selbst ein Schema bilden könnte, das auf eine experimentelle Wissenschaft anwendbar wäre.

Die unmittelbare Erkenntnis der physikalischen Gesetze ist zerstückelt. Ein Gesetz ist ein untereinander verbundenes, aber von den anderen Erscheinungen abgesondertes Paar von Erscheinungen. Durch die Analogie und die Assimilation läßt der Geist die Gesetze nach und nach auseinander hervorgehen, indem er die besonderen und die allgemeinen unterscheidet. Und so vereinigt er wieder, was er getrennt hat; und er kann in der Zurückführung aller Gesetze auf ein einziges Gesetz sein Ideal sehen.

Die Einheit der Metaphysiker ist so zur wissenschaftlichen Systematisierung der Erscheinungen geworden.

Mit Hilfe von Symbolen, manchmal sogar von Kunstgriffen, vereinfacht der Mensch die Natur; aber ist nicht

schon die wissenschaftliche Tatsache selbst, der Ausgangspunkt all dieser Erfindungen, ein erfundenes Symbol, ein imaginäres objektives Äquivalent der ursprünglichen Tatsache?

Der menschliche Geist ist sich der Folgen bewußt, die die wachsende Kühnheit seiner Bestrebungen nach sich zieht. Sein Gegenstand ist immer der gleiche: im menschlichen Geist eine möglichst getreue und nutzbare Darstellung der Bedingungen, unter denen die Erscheinungen entstehen, zu schaffen. Aber je weiter er sich von den konkreten und besonderen Erscheinungen entfernt, um allgemeine Erscheinungen zu betrachten oder zu ersinnen, deren entferntere Folgen sich nur mit der Wirklichkeit vergleichen lassen, um so mehr wird er sich bewußt, daß seine vielleicht genügenden Erklärungen darum nicht notwendig sind; und er schreibt diesen weitläufigen Anschauungen nur den Wert experimenteller Hypothesen zu.

Die immer weiter ausgedehnte und vertiefte Erfahrung hat sich nicht nur die philosophischen Begriffe der Substanz, Kausalität und Einheit angeeignet; sie hat einen Begriff der alten Denker wieder aufgenommen, den die dogmatische Metaphysik und Wissenschaft für alle Zeiten auszuschalten geglaubt hatte: den Begriff der radikalen Veränderung, der teilweisen oder sogar allgemeinen Entwicklung. Es war dies eins der großen Prinzipien, über deren Wert die griechischen Physiker stritten. Heute sieht die Wissenschaft, — sei es in unseren Mitteln, die Dinge zu erkennen, aufzuzeichnen, darzustellen, zu klassifizieren, sei es in der Natur selbst, — nichts sicher Feststehendes und Endgiltiges. Nicht nur ist eine rein experimentelle Wissenschaft nach der Definition immer nur approximativ, vorläufig und eben darum veränderlich; sondern nach den Ergebnissen der Wissenschaft selbst versichert auch nichts die absolute Festigkeit sogar der allerallgemeinsten Gesetze, die der Mensch entdecken konnte. Die Natur entwickelt sich, vielleicht von Grund auf.

Solidarisch mit den Dingen, ist der wissenschaftliche Geist selbst hinfort der Entwicklung unterworfen. In diesem Sinne ist er ein Geist der Relativität. Er betrachtet jede Erklärung als notwendig relativ sowohl zu der Zahl der bekannten Erscheinungen als auch zu dem vielleicht vorübergehenden Zustand, in dem er selbst sich augenblicklich befindet. Diese Relativität beeinträchtigt übrigens seinen Wert nicht und stellt der fortgesetzten Hinzufügung von Kenntnissen, die die erste Bedingung seiner Methode ist, kein Hindernis entgegen. Denn, wenn die Entwicklung auch radikal ist, so wird sie darum nicht als willkürlich und wissenschaftlich unerkennbar angesehen. Wenn die tiefsten Prinzipien der Dinge sich umgestalten, so muß diese Umgestaltung nach Gesetzen vor sich gehen, die den unmittelbar beobachtbaren Gesetzen entsprechen, nach experimentellen Gesetzen.

Ein letzter Zug kennzeichnet, mit den vorhergehenden verbunden, den wissenschaftlichen Geist der Gegenwart. Ohne Zweifel ist er nicht mehr dogmatisch in dem Sinne, den eine intellektualistische Metaphysik dem Worte beilegen würde. Aber er ist und strebt darnach, in seinem Sein zu verharren, nach Art eines lebenden Dinges, in dem sich unzählige Naturkräfte angesammelt haben. Er erscheint sich selbst als die höchste Richtschnur des Urteils und der Schlüsse. Wenn er also fortfährt, jede metaphysische Dogmatik zurückzuweisen, so stellt er zu seinem Gebrauch eine Art relativer Dogmatik her, die selbst auf die Erfahrung gegründet ist. Er glaubt an seine unbegrenzte Ausdehnungsfähigkeit und an seinen unendlich wachsenden Wert. Folglich weigert er sich, um welches Problem es sich auch handeln möge, mit Dubois-Reymond zu schließen: *Ignorabimus.* Niemand hat das Recht, zu behaupten, daß wir das, was wir heute nicht wissen, nie wissen werden. Ist es außerdem nicht ein in gewisser Beziehung entscheidendes Ergebnis, zu wissen, daß das, was wir nicht wissen, selbst

dann, wenn wir es nie wissen sollten, an sich, den allgemeinen Prinzipien unserer Erkenntnis gemäß, erkennbar ist? Die Geschichte der Wissenschaft gibt uns das Recht, zu behaupten, daß zwischen dem, was wir kennen, und dem, was wir nicht kennen, eine Kontinuität besteht.

Darum hat der Ausdruck: wissenschaftlich unerklärbar hinfort keinen Sinn mehr. Eine geheimnisvolle Kraft, eine wunderbare Tatsache ist — zugegeben, daß die Tatsache existiert, — nichts anderes als eine Erscheinung, die mit Hilfe der uns bekannten Gesetze zu erklären uns nicht gelingt. Wenn diese Unmöglichkeit bestätigt ist, hat die Wissenschaft andere Gesetze zu suchen.

Wenn also die Gesetze, die die Wissenschaft lehrt, nicht absolute Behauptungen, sondern Fragen sind, die der Experimentator der Natur stellt, und deren Wortlaut umzuändern er bereit ist, falls die Natur verweigert, sich ihnen anzupassen, so hat der wissenschaftliche Geist nichts desto weniger ein absolutes praktisches Vertrauen zu dem Postulat, das alle diese Fragen einschließen, und das nichts anderes ist, als die Rechtmäßigkeit und Allgemeinheit des wissenschaftlichen Prinzips selbst.

Wenn so der wissenschaftliche Geist ist, läßt er im menschlichen Bewußtsein dem religiösen Geist noch Platz?

2. Der religiöse Geist.

Es gäbe eine sehr einfache Art, die Frage zu entscheiden; wenn man nämlich erklärte, daß der wissenschaftliche Geist allein alles Wesentliche in der menschlichen Vernunft sei, und daß alle Ideen oder Richtungen, durch die diese sich im Laufe der Zeit kundgeben könnte, hinfort in den Grundsätzen der Wissenschaft ihren einzigen erwiesenen und berechtigten Ausdruck fänden. Was daher außerhalb der Wissenschaft liegt, wäre eben auch dadurch außerhalb der Vernunft; und da die Religion notwendiger Weise etwas anderes ist als die Wissenschaft, so wäre sie, a priori,

unter die rohen Stoffe der Erfahrung verwiesen, die in objektive und zur Wahrheit geeignete Symbole umzugestalten gerade die Aufgabe der Wissenschaft ist.

Damit der wissenschaftliche Geist die Berechtigung eines anderen Gesichtspunktes für die Dinge anerkennt, als sein eigener, darf er sich nicht als mit der Vernunft selbst identisch betrachten, sondern muß die Rechte einer allgemeineren Vernunft anerkennen, deren bestimmteste Form er ja zweifellos ist, deren Inhalt er aber nicht erschöpft. Ist es aber so klar, daß die wissenschaftliche Vernunft jene andere Vernunft ohne Beiwort, die die Menschen von jeher zu einem Vorrecht ihres Geschlechts gemacht haben, unmittelbar ersetzt hat?

Die wissenschaftliche Vernunft ist insoweit die Vernunft, als sie durch die Pflege der Wissenschaft gebildet und bestimmt ist. Die Vernunft, in ihrer ganzen Ausdehnung genommen, ist der Gesichtspunkt den Dingen gegenüber, den die Gesamtheit der Beziehungen zu ihnen in der menschlichen Seele bestimmt. Das ist die Urteilsart, die sich der Geist durch die Berührung mit den Wissenschaften wie mit dem Leben bildet, indem er all die leuchtenden und fruchtbaren Gedanken sammelt und verschmilzt, die aus dem menschlichen Genius erwachsen.

Wenn man sich nun in diesem Sinne nicht mehr ausschließlich auf den wissenschaftlichen Standpunkt stellt, sondern auf den allgemeineren Standpunkt der menschlichen Vernunft, so kann man die Beziehungen zwischen dem wissenschaftlichen und dem religiösen Geist erforschen, ohne daß die Frage von vornherein entschieden wäre.

Folgt daraus, daß sich die Wissenschaft praktisch selbst genügt, wenn sie in der Erfahrung eine Art absoluten und ersten Prinzips hat, daß sie vom Standpunkt der nicht nur wissenschaftlichen, sondern menschlichen Vernunft als etwas Absolutes betrachtet werden kann? Es ist sehr verständlich, daß etwas, was an sich genommen ein Ganzes zu sein scheint,

in Wirklichkeit nur ein Teil eines größeren Ganzen ist. Alle Fortschritte bestehen nur darin, daß ein Teil selbständig entwickelt wird, der tatsächlich nur durch das Ganze, dem er angehört, besteht. Die Wissenschaft kommt ihrer Aufgabe nach, wenn sie keine anderen Wesen, keine andere Wirklichkeit anerkennt, als die, die sie in ihre Formeln einschließt. Folgt daraus aber, daß die Vernunft hinfort keinerlei Unterschied macht zwischen dem Wesen, wie es die Wissenschaft kennt, und dem Wesen, wie es ist?

Die Wissenschaft besteht darin, daß sie die Dinge durch Symbole ersetzt, die eine gewisse Auffassung von ihnen darstellen, nämlich das, was sich durch verhältnismäßig genaue und für alle Menschen verständliche und nutzbare Beziehungen ausdrücken läßt. Sie geht hervor aus einer Zerteilung des Seins in die unmittelbare Wirklichkeit und in die deutliche, die sogenannte objektive Vorstellung. So hartnäckig sie auch darauf aus ist, das Wirkliche bis in seine geheimsten Falten zu verfolgen, so bleibt sie doch ein Auge, das die Dinge betrachtet und objektiviert; sie kann sich nicht ohne Widerspruch mit der Wirklichkeit selbst identifizieren. Das Allgemeine, das Notwendige, das Objektive sind Bedingungen der Erkenntnis, sind Kategorien. Die Kategorien mit dem Sein zu identifizieren heißt, ihrem Charakter unveränderlicher Genauigkeit den absoluten Wert beilegen, den ihm die metaphysischen Systeme a priori zuschrieben. In der wirklichen Wissenschaft sind sogar die Kategorien des Gedankens beweglich, weil sie sich den Tatsachen anpassen müssen, wie einer von ihnen verschiedenen und a priori unerkennbaren Wirklichkeit.

Von diesem unauflöslichen Dualismus legt die Wissenschaft selbst Zeugnis ab. Denn die beiden Prinzipien des Wirklichen, die Dinge und der Geist, sind für sie etwas Gegebenes, was sie nicht auflösen kann. Wenn sie es objektiv von ihrem Standpunkt aus betrachtet, so scheint es ihr nicht nur, daß sie es sich assimiliert, sondern

daß sie imstande ist, es auf ein und dieselbe Wirklichkeit zurückzuführen. Aber selbst diese Arbeit kann sie nur ausführen, wenn die Bedingungen ihr gegeben sind; und diese Bedingungen sind und bleiben: 1. Dinge, die sie sich nicht selbst geben kann; 2. ein Geist, der von diesen Dingen verschieden ist, und der sie objektiv betrachtet und sie so umgestaltet, daß sie ihm verständlich werden. Die Dinge und der Geist sind, wie auch ihre Verwandtschaft oder ihre inneren Gegensätze sein mögen, zusammen für die Wissenschaft gerade das Wesen, von dem diese sich unterscheidet, und das sie nicht ignorieren darf, wenn sie sich philosophisch analysiert, weil sie sich nur aus Elementen bildet, die sie fortgesetzt aus ihnen schöpft.

Lassen sich diese Elemente zum wenigsten so weit bearbeiten, daß sie den Forderungen des wissenschaftlichen Gedankens genau angemessen werden?

Die wissenschaftlichen Tatsachen, die die Dinge darstellen, tragen von ihrem Ursprung her einen Charakter, der der Wissenschaft gerade aus dem Grunde anscheinend nicht ganz gleich zu setzen ist, weil die Wissenschaft das Sein von einem entgegengesetzten Gesichtspunkt aus betrachten will. Dieser Charakter ist die heterogene Kontinuität, die einheitliche Vielfältigkeit, die, um zu einem Objekt zu werden, zuerst von den Sinnen und dem Verstand in qualitative Diskontinuität und numerische Vielfältigkeit übersetzt worden ist. Die Wissenschaft geht von dieser heterogenen Vielfältigkeit aus, die für sie die rohe Materie bedeutet, und stellt sich die Aufgabe, sie auf ein homogenes Kontinuum zurückzuführen. Sie vollzieht diese Zurückführung dadurch, daß sie die Qualitäten durch Quantitäten ausdrückt. Nun muß aber der Ausdruck notwendigerweise eine Beziehung zu der ausgedrückten Sache beibehalten; sonst wäre er nutzlos. Selbst dann, wenn jede Spur des Diskontinuierlichen und Heterogenen in den für sich betrachteten Formeln verschwinden würde, könnte man sich nicht davon

frei machen, sich die Beziehungen der Formeln zur Wirklichkeit zurückzurufen und sich auf diese Beziehungen zu berufen, wenn es sich darum handelt, diese Formeln anzuwenden und durch sie die Gegenstände der konkreten Erfahrung zu bewerten.

Was das umgekehrte Problem anbetrifft, nicht die gegebene Mannigfaltigkeit auf die Einheit zurückzuführen, sondern vielmehr, von der Einheit ausgehend, die Mannigfaltigkeit daraus abzuleiten, so mag dies ein historisches oder metaphysisches Problem sein; die Wissenschaft nimmt es aber nur scheinbar in Angriff; es ist in Wahrheit nicht wissenschaftlich. Eine rein experimentelle Wissenschaft assimiliert, reduziert, vereint, aber sie entwickelt und differenziert nicht. Darum ist die Spur der tatsächlichen Verschiedenheit, die in den Reduktionen der Wissenschaft fortbesteht, an sich nicht zu beseitigen.

Ebenso läßt der eigentlich wissenschaftliche Verstand, als Gegenstand der Wissenschaft, über sich den Verstand im allgemeinen fortbestehen. Vergebens beansprucht die Wissenschaft, den Verstand auf die Rolle des einfachen Werkzeugs, des passiven Gehilfen zu beschränken: er arbeitet auf eigene Rechnung und forscht, ob in der Natur Ordnung, Einfachheit, Harmonie sind, Vorstellungen, die offenbar viel mehr geeignet sind, ihn selbst zu befriedigen, als die innerlichen Eigentümlichkeiten der Erscheinungen auszudrücken. Und diese Begriffe, die die Forschungen der Wissenschaft leiten, sind in Wahrheit nicht rein verstandesmäßige Begriffe, sie sind sämtlich Gefühle, ästhetische oder moralische Bedürfnisse, so daß das Gefühl selbst mit dem wissenschaftlichen Geist verbunden ist, so wie er im Gelehrten besteht in seiner lebendigen und tätigen Wirklichkeit.

Daraus folgt, daß die Wissenschaft, wenn sie sich auch auf ihre Art der Dinge und des Geistes bemächtigt, sie doch nicht ganz ergreift. Notwendig übersteigt das Sein

der Dinge das Sein, das die Wissenschaft sich assimiliert, und der menschliche Geist übersteigt die Fähigkeiten des Verstandes, die sie benutzt. Warum soll hinfort der Mensch nicht das Recht haben, diejenigen seiner Fähigkeiten selbständig zu entwickeln, die die Wissenschaft nur als Nebensachen behandelt oder sogar mehr oder weniger brach liegen läßt?

Die Unmöglichkeit, zwischen der Wissenschaft und dem Sein, zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven, zwischen dem abstrakten Verstand und dem Gefühl eine scharfe Grenze zu ziehen, das notwendige Fortbestehen einer mittleren Zone, wo diese beiden Prinzipien ununterscheidbar sind, stellt eine Kontinuität her zwischen der wissenschaftlichen Welt, wo das Sein auf leere und allgemeine Beziehungen beschränkt ist, und dem lebenden und denkenden Individuum, das seinem eigenen Wesen Existenz und Wert beilegt. Von weitem gesehen und durch die Begriffe, durch die wir sie ersetzen, um über ihre Natur dogmatisieren zu können, sind die abstrakte Verständlichkeit, so, wie sie die Wissenschaft auffaßt, und das Gefühl des Menschen einander entgegengesetzt. In Wirklichkeit besteht aber diese Trennung nicht; und wenn die Wissenschaft ein System von Formeln ist, in dem für die individuelle Wirklichkeit kein Platz ist, so schafft, entwickelt und erhält sie sich doch nur in individuellen Geistern, die ihre individuellen Eindrücke und Ideen in unendlichem Fortschritt verarbeiten. Und da tatsächlich das, was besteht, nicht die Wissenschaft ist, eine Abstraktion, die nur ein Ziel, etwas Absolutes, also eine Idee, bezeichnet, sondern die wissenschaftliche Arbeit, die immer im Zustand des Werdens ist, so ist die wahre Wissenschaft nicht von dem Gelehrten zu trennen; und das bewegte subjektive Leben wird immer ein wesentlicher Teil davon bleiben.

Das Individuum sucht in der Wissenschaft die Dinge von einem unpersönlichen Gesichtspunkt aus zu systematisieren.

Wie könnte ihm die Wissenschaft, die sein Werk ist, verbieten, sie gleichfalls vom Standpunkt des Individuums selbst aus zu systematisieren? Zwar würde diese Art der Systematisierung keinen objektiven Wert beanspruchen können, in dem Sinne, den die Wissenschaft diesem Wort gibt; wenn sie aber das Gefühl befriedigt, so entspricht sie menschlichen Bedürfnissen, die nicht weniger wirklich sind als das Bedürfnis, die Dinge aufeinander zurückzuführen.

Man erkennt übrigens verschiedene Stufen in der vom Standpunkt des Individuums aus vollzogenen Systematisierung. Die niedrigste Stufe ist die Betrachtung aller Dinge in ihrer Beziehung auf ein einziges Ich, das sich für den Mittelpunkt der Welt hält. Über diesem äußersten Individualismus gibt es eine ganze Stufenleiter von Systematisierungen, in denen die Dinge nicht auf ein einziges Individuum bezogen werden, sondern auf mehrere, auf die Gesamtheit der Individuen, aus denen sich eine Gruppe, eine Körperschaft, eine Nation, die Menschheit zusammensetzt. Die subjektive Systematisierung kann also auf ihre Weise die Universalität der Wissenschaft nachahmen. Diese befreit das Universelle von dem Besonderen durch Abstraktion und Reduktion. Eine Analogie zum Universellen kann im Subjektiven erzielt werden durch die Übereinstimmung der Individuen, durch die Harmonie, die aus ihrer Mannigfaltigkeit eine Art Einheit macht.

Eine derartige Systematisierung ist es, die die Religion darstellt. Sie legt dem Individuum einen Wert bei und betrachtet es als einen Selbstzweck. Aber sie gesteht ihm kein anderes Mittel zu, seine Bestimmung zu erfüllen, als das, auch andere Individuen als Selbstzweck anzuerkennen und folglich für andere und in anderen zu leben. Nicht die Persönlichkeit einer einzigen Person, sondern aller Personen, jede als Zweck aufgefaßt und doch ein gemeinsames Leben führend, das ist die Grundidee, auf die, der Religion zufolge, alle Dinge zu beziehen sind.

Es ist nur gerecht, so scheint es, anzuerkennen, daß eine derartige, gleichzeitig subjektive und konkrete Systematisierung vom wissenschaftlichen Geist keineswegs ausgeschlossen ist. Es sind dies, nach einer Formel von La Bruyère verschiedene, aber nicht unvereinbare Dinge — *choses différentes, non incompatibles.* Man verlangt jedoch mehr. Es genügt uns nicht, daß eine Anschauung möglich ist, daß sie ohne Widerspruch angenommen werden kann, damit wir glauben, sie annehmen zu müssen. Wir müssen außerdem noch irgend einen positiven Grund haben, sie für wahr zu halten. Kann man zu Gunsten der Religion einen derartigen Grund geltend machen?

* * *

Es muß dem Menschen erlaubt sein, nicht nur die Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern die seines eigenen Lebens zu betrachten. Wenn es nun für das menschliche Leben, so wie wir es beobachten und auffassen, eine notwendige Grundlage gibt, so ist das der Glaube an die Wirklichkeit und den Wert der Individualität.

Jede meiner Taten, das unbedeutendste Wort, der geringste Gedanke beweist, daß ich meinem individuellen Dasein, seiner Erhaltung und seiner Rolle in der Welt eine Wirklichkeit, einen Wert beilege. Vom objektiven Wert dieses Urteils weiß ich gar nichts; und ich bedarf nicht, daß man es mir beweist. Wenn ich zufällig darüber nachdenke, so sehe ich, daß diese Meinung jedenfalls nur der Ausdruck meines Instinkts ist, meiner Gewohnheiten und meiner persönlichen und ererbten Vorurteile. Diesen Ansichten entsprechend suggeriere ich mir, mir eine Neigung zuzuschreiben, in meinem eigenen Wesen zu verharren, mich zu etwas Bestimmtem fähig zu glauben, meine Ideen als ernsthaft, originell und nützlich zu betrachten und für ihre Verbreitung und Anerkennung zu arbeiten. Nichts von alledem kann vor der kleinsten Prüfung bestehen, so wenig wissen-

schaftlich sie auch sei. Aber ohne diese Illusionen könnte ich nicht als Mensch leben; und dank dieser Lügen gelingt es mir, manches Elend zu erleichtern, manche von meinesgleichen zu ermutigen, das Dasein zu ertragen oder zu lieben, es selbst zu lieben und zu versuchen, einen leidlichen Gebrauch davon zu machen.

Mit dem sozialen Leben ist es wie mit dem individuellen Leben. Es beruht auf der vom wissenschaftlichen Standpunkt wertlosen Meinung, daß die Familie, die Gesellschaft, das Vaterland, die Menschheit Individuen sind, die danach streben, zu sein und zu bestehen, und daß es möglich und gut ist, für die Erhaltung und Entwicklung dieser Individuen zu arbeiten.

So sehr wir auch der Wissenschaft zugetan sein mögen, so begreifen wir doch die Berechtigung und die Würde der Kunst. Die Kunst legt aber den Dingen Eigenschaften bei, die den von der Wissenschaft festgestellten widersprechen. Die Kunst nimmt aus der Wirklichkeit die Gestalt eines beliebigen Gegenstandes heraus, einen Baum, einen Kessel, ein menschliches Wesen, den Himmel oder das Meer, und diesem Phantasiegebilde flößt sie eine Seele ein, eine übernatürliche Seele, die aus dem Genie des Künstlers geboren ist; und durch diese Verklärung entreißt sie der Zeit und der Vergessenheit diese an sich zufällige und unbeständige Form, der die Naturgesetze nur auf Augenblicke ein Scheindasein vergönnt hatten.

Die Moral behauptet, daß eine Sache besser ist als eine andere, daß in uns niedere und höhere Kräfte liegen, daß wir nach unserem Belieben diese oder jene gebrauchen können, daß wir den Eingebungen eines ungenügend definierten Vermögens glauben sollen, das sich nicht auf die rein wissenschaftlichen Fähigkeiten zurückführen läßt, und das sie die Vernunft nennt; und daß wir, wenn wir ihrem Rat folgen oder ihrem Befehl gehorchen, unsere natürliche Individualität in eine ideale Persönlichkeit umgestalten.

Was bedeuten alle diese Sätze, wenn die Wissenschaft der einzige Richter ist?

Sogar die Wissenschaft selbst fordert — wenn man sie nicht in den Theoremen betrachtet, die die Schüler auswendig lernen, sondern in der Seele des Gelehrten — eine Tätigkeit, die nicht auf die wissenschaftliche Tätigkeit zurückführbar ist. Warum pflegt man die Wissenschaft? Warum legt man sich soviel täglich mühsamer werdende Arbeit auf? Ist die Wissenschaft nötig zum Leben, vorausgesetzt, daß das Leben ein Gut, eine Wirklichkeit ist? Ist das Leben, das uns die Wissenschaft verschaffen kann, wirklich ein angenehmeres, ruhigeres Leben, das unserer natürlichen Neigung zum Wohlsein und zur geringsten Tätigkeit entspricht? Ist es nicht vielmehr ein höheres, edleres, schwereres Leben, reich an neuen Kämpfen, Eindrücken und Zielen, begeistert vor allem für die Wissenschaft, das heißt für die uneigennützige Forschung, die reine Erkenntnis des Wahren? Worin besteht die innige und erhabene Freude am Eindringen in die Forschung, an der Entdeckung besonders, wenn nicht in dem Triumph eines Geistes, dem es gelingt, die anscheinend unlösbaren Geheimnisse zu durchdringen, und der seine siegreiche Arbeit nach Künstlerart genießt? Wer kann der Wissenschaft ihren Preis setzen, wenn nicht der freie Entschluß eines Geistes, der, dem wissenschaftlichen Geist selbst überlegen, an ein ästhetisches und moralisches Ideal glaubt?

Welche Kundgebung des Lebens man also auch immer betrachtet, so sieht man, sowie es sich um das bewußte und verständige menschliche Leben und nicht nur um ein rein instinktives, sich selbst unbekanntes Leben handelt, daß andere Postulate gefordert werden als die, die in der Wissenschaft vorherrschen. Während die Forderung der Wissenschaft der Satz ist: alles geschieht so, als ob alle Erscheinungen nur die Wiederholung einer einzigen Erscheinung wären, kann die Forderung des Lebens allgemein so ausgedrückt werden: handeln, als ob unter der Unend-

lichkeit der Verbindungen, die die Natur hervorbringt oder hervorbringen kann, und die vom wissenschaftlichen Standpunkt aus untereinander ganz gleich sind, einige einen besonderen Wert hätten und ein eigenes Streben, zu sein und zu bestehen, erringen könnten.

Die inneren Vorgänge, die der Gebrauch dieser Forderung voraussetzt, können, wie es scheint, bestimmt werden.

Es ist erstens der Glaube. Nicht ein blinder Glaube; der Glaube, um den es sich handelt, wird von der Vernunft, dem Instinkt, dem Sinn des Lebens, dem Beispiel und der Überlieferung geleitet; aber in keinem dieser Veranlassungen liegt das wissenschaftliche Motiv, das erlauben würde, zu sagen: das ist. Da es sich gerade darum handelt, seinen Verstand in einer Richtung zu leiten, die von der mechanischen Resultante der Dinge verschieden ist, so kann die Wissenschaft hier unmöglich genügen. Das Wort des heiligen Augustinus, durch das Pascal berührt war, bleibt wahr: Man arbeitet für das Ungewisse; für den denkenden Menschen ist das Leben eine Wette; man begreift nicht, daß es anders sein könnte.

Aus dieser ersten Bedingung geht eine zweite hervor. Tatsächlich ist der Glaube nicht notwendig die passive Annahme dessen, was ist. Er ist im Gegenteil fähig, das zum Gegenstand zu nehmen, was noch nicht ist, das, was nicht sein zu sollen scheint, was vielleicht ohne diesen Glauben unmöglich wäre. Darum erzeugt der Glaube beim Menschen im allgemeinen und vor allem beim höheren Menschen ein mehr oder weniger neues Gedankenobjekt, eine originelle geistige Vorstellung, auf die er sein Auge heftet. Der Mensch, der als Mensch handeln will, setzt sich ein Ziel. Je nach der Kühnheit und Macht des Glaubens ist dies Ziel ein mehr oder weniger erhabenes Ideal, mehr oder weniger vom Wirklichen unterschieden. Zuerst sieht der Glaube seinen Gegenstand nur unklar in der Ferne und in den Wolken. Aber er strebt danach, ihn so zu bestimmen, wie

er den Bedürfnissen des Verstandes und Willens angemessen ist. Und allmählich bestimmt er ihn wirklich, im gleichen Maße wie er an seiner Verwirklichung arbeitet.

Aus dem schöpferischen Glauben und dem Gegenstand, den er sich stellt, geht endlich eine dritte Bedingung hervor: die Liebe. Tatsächlich erwärmt sich der Wille für seinen idealen Gegenstand in dem Maße, als dieser sich unter dem doppelten Einfluß des Glaubens und des Verstandes in immer schöneren und lebhafteren Farben malt.

Glaube, Vorstellung eines Ideals, Begeisterung, das sind die drei Bedingungen für die menschliche Tätigkeit. Aber sind das nicht gerade die drei Momente der Entwicklung des religiösen Geistes? Drücken diese drei Worte nicht genau die Form aus, die unter religiösem Einfluß der Wille der Verstand und das Gefühl annehmen?

Das menschliche Leben haftet also auf der einen Seite durch seine idealen Bestrebungen naturgemäß an der Religion. Da es klar ist, daß es auf der anderen Seite durch seine Beziehungen zur Natur der Wissenschaft anhaftet — denn von der Wissenschaft fordert es die Mittel, seine Ziele zu erreichen, — so scheint es gerechtfertigt, im Leben das Bindeglied zwischen der Wissenschaft und der Religion zu sehen.

Aber genügt nicht gerade der Sinn des menschlichen Lebens, verbunden mit der Wissenschaft, das Verhalten des Menschen zu leiten, ohne daß es nötig wäre, die eigentliche Religion hinzuzufügen? Ohne Zweifel liefert die Wissenschaft allein nur die Mittel zur Tätigkeit und schweigt über die Ziele. Um aber diese letzteren zu bestimmen, wie es die Vernunft verlangt, haben wir doch, so scheint es, im Schoße der Natur selbst zwei Führer, die sicherer sind als alle, die uns als sogenannte höhere Autoritäten aufgezwungen werden können: den Instinkt und das soziale Bewußtsein.

Der Instinkt, wird gesagt, ist eine Tatsache, etwas genau und positiv Gegebenes. Welchen Ursprung er auch haben

mag, er vertritt die Neigung und das Interesse der Art. Ihm zu folgen ist augenscheinlich die erste Pflicht dessen, der, wie es die Vernunft gebietet, im Einklang mit der Natur stehen will.

Während jeder Mensch ein Individuum ist, das einer natürlichen Art angehört, ist er auch gleichzeitig Mitglied einer menschlichen Gesellschaft. Auch dies ist eine Tatsache. Denn der Mensch ist nur Mensch, ein vernünftiges, freies Wesen durch die Teilnahme an dieser Gesellschaft. Also muß er sich den Existenzbedingungen dieser Gesellschaft anpassen. Und da die Existenzbedingungen einer jeden gegebenen Gesellschaft in jeder gegebenen Epoche durch eine Sammlung von Überlieferungen, Gesetzen, Ideen, Gefühlen ausgedrückt werden, die eine Art von sozialem Gewissen bilden, so ist es für das Individuum, das zu etwas nütze sein will, das in einem objektiven und wahren Sinne es selbst sein will, eine zweite Pflicht, den Vorschriften der Gesellschaft, in der es lebt, zu gehorchen, ein folgsames und tätiges Organ dieser Gesellschaft zu sein.

Was braucht der Mensch mehr, um sein Leben zu regeln? Man streitet zuviel über die Ziele. Für einen gesunden Geist sind sie klar, denn sie sind gegeben. Es sind nur die Mittel, die gesucht werden müssen, und die Wissenschaft ist da, um sie zu liefern.

Eine vernünftige und, wenn sie gewissenhaft befolgt würde, schon besonders hochstehende Lehre liegt in den Worten des Dichters:

Ὡς χάριέν ἐστ' ἄνθρωπος, ὅταν ἄνθρωπος ᾖ![1])

Wie liebenswert ist der Mensch, wenn er wirklich Mensch ist.

Kann man aber behaupten, daß diese Lehre genügend ist, um die menschliche Vernunft zu befriedigen? Diese verlangt nicht nur das Vernünftige, sondern das Bessere, wo es möglich ist. Und sie will, daß wir es möglich machen.

[1]) Menander.

Wissen wir denn, ob der Instinkt, den wir in uns finden, eine Vollkommenheit ist, über die hinauszugehen uns verboten ist? Es könnte so erscheinen, wenn man ihn für ursprünglich, unbeweglich, unmittelbar aus der ewigen Natur oder der göttlichen Weisheit hervorgegangen hielte. Heute aber hält man ihn, was auch sein Ursprung und seine Entstehung sein mag, für etwas Erworbenes, Zufälliges und Gestaltbares. Er ist für den Menschen eine Tatsache, die, allerdings tief und verhältnismäßig feststehend, schließlich aber doch den anderen Tatsachen ähnlich ist. Vor der Entwicklungstheorie gibt es keine Tatsache mehr, die geheiligt wäre. Auch hat der Mensch von der Wissenschaft gelernt, daß man mit Hilfe der Natur über sie hinausgehen kann, daß man sie beherrschen kann, indem man ihr gehorcht. Warum sollte er sich nicht seines Instinktes bedienen, statt sich ihm zu unterwerfen? Und wohin wird er dann das Ziel verlegen, in Bezug auf das der Instinkt als Mittel behandelt wird?

Auch das soziale Gewissen ist das Erzeugnis einer Entwicklung. Auch die moralischen Gesetze sind nicht mehr ewig. Sie sind uns keine göttlichen Offenbarungen mehr. Sie formulieren das, was von den Unternehmungen der Neuerer gegen die Gesetze und Gebräuche ihrer Länder und Zeiten fortgelebt hat. Es wird ihnen heute sehr schwer, ihre Autorität zu bewahren. Sind sie alt? Dann kann man nicht annehmen, daß sie noch auf eine Gesellschaft passen, in der sich soviel geändert hat. Die alten Dinge haben nur ein Recht: zu verschwinden und den neuen Dingen Platz zu machen. Sind sie neu? Welche Kraft kann eine Einrichtung haben, die die Zeit nicht erprobt hat, deren Ursprung aus Zufälligkeiten, eigennützigen Berechnungen, Lügen, blindem Mitgerissenwerden und vorübergehenden Umständen jedermann bekannt ist? So achtenswert die Ideen und Gesetze unserer Zeit auch sind, warum sollten sie unser Bewußtsein stärker fesseln, als die Gesetze und Ideen früherer Zeiten das Be-

wußtsein unserer Vorfahren gebunden haben? Was ist der Fortschritt, dieser Hebel des modernen Geistes, anderes, als das Recht der Zukunft über die Gegenwart? Und was ist das Genie anderes als, durch die Gesamtheit der Ideen, die das Individuum an seine Zeit bindet, hindurchscheinend, eine Art von Vision neuer Ideen, die meistens über die Verstandeskräfte der Zeitgenossen hinausgehen?

Gewiß achtet jeder vernünftige Mensch die Gesetze, Gebräuche, Ideen und Gefühle seiner Umgebung und seiner Zeit, wie er sich auch dem Instinkt seiner Art anpaßt; aber er kann weder im einen noch im andern dieser beiden Beweggründe letzte Regeln sehen, über die hinaus er nicht das Recht hätte, irgend etwas zu begreifen. Er findet sogar in der Vernunft selbst, deren Wesen die unendliche Forschung nach dem Besseren ist, die Anregung, den Instinkt und das soziale Bewußtsein der Verfolgung höherer Ziele dienen zu lassen.

Ohne Zweifel könnte der Mensch leben, ohne sich höhere Ziele zu stecken als das Leben selbst, aber er will es nicht. Er könnte sich darauf beschränken, zu tun, was er tut, was man tut; wenn er aber nachdenkt, so genügt ihm das nicht. Nichts zwingt ihn, über sich hinauszugehen, zu suchen, zu wollen, zu sein. Es ist dies ein Abenteuer, dem er sich aussetzt, es ist eine Gefahr, in die er sich begibt, ein Kampf, den auszufechten ihn freut. Aber Platos Wort bleibt wahr: der Kampf ist schön und die Hoffnung ist groß:

Καλὸν γὰρ τὸ ἆθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη.

Man kann sich nicht verheimlichen, daß der Versuch, über seine Natur hinauszugehen, soviel heißt wie: sich frei glauben und danach handeln wollen. Und da die Freiheit nicht darin besteht, ohne Vernunft zu handeln, sondern im Gegenteil gerade der Vernunft gemäß zu handeln, so heißt, sich für frei halten, glauben, daß man in der Vernunft Beweggründe finden kann, die nicht einfache, mechanisch

bestimmende, physische Gesetze sind. Ist es wahr, daß die Vernunft selbst und nicht eine Art ästhetischer Neugier nach dem Unbekannten oder nach dem Heroismus uns anspornt, den Kampf zu liefern, von dem Plato spricht; und durch welche Ideenverbindung gelingt es ihr, uns auf eine Bahn zu leiten, deren Ausgang unerkennbar scheint?

Die Praxis setzt voraus: 1. den Glauben; 2. einen Gegenstand dieses Glaubens; 3. die Liebe zu diesem Gegenstand und den Wunsch, ihn zu verwirklichen. Was finden wir im Grunde dieser drei Elemente, wenn wir versuchen, uns eine einigermaßen deutliche Idee davon zu machen?

Wenn wir uns zunächst fragen, wie sich dieser Glaube, der notwendig jede bewußte Handlung umhüllt, ausdrückt und rechtfertigt, so finden wir, daß er, bewußt oder unbewußt, auf der Idee und dem Gefühl der Pflicht beruht. Glauben — das heißt nicht untätig, sondern tatkräftig etwas anderes behaupten, als was man sieht und was man weiß, — zwingt die Vernunft zu einer Anstrengung. Diese Anstrengung verlangt einen Beweggrund. Die Vernunft findet diesen Beweggrund in der Idee der Pflicht.

Die Pflicht ist ein Glaube. Es ist überflüssig, zu bemerken, daß es nicht mehr Pflicht ist, wenn ihre Erfüllung sich aus augenscheinlich materiellen Gründen als unvermeidlich oder auch nur wünschenswert gezeigt hat. Die Pflicht ist der vorzüglichste Glaube. Jeden anderen Glauben kann man durch äußere Gründe stützen: durch Nützlichkeit, Beispiel anderer Menschen, Verbürgung zuständiger Autorität, Gebrauch, Sitte, Überlieferung. Die Pflicht ist ganz auf sich selbst angewiesen; sie hat keine andere Begründung als ihre unbestechliche Selbstlosigkeit.

Und trotz aller Schlüsse, durch die die Spitzfindigen sie zu verlocken suchen, bleibt die Vernunft dabei, eine Verwandtschaft zu diesem mysteriösen Gesetz zu fühlen. Es gelingt weder, die Pflicht ihres über das Gefühl hinaus-

gehenden Charakters zu entkleiden, noch, sie aus dem menschlichen Leben zu entfernen. Jedesmal, wenn sich der Mensch, bevor er handelt, bis zum letzten nach den Gründen befragt, die seine Tätigkeit bestimmen, so trifft er früher oder später auf die Pflicht, und er tut sich nur Genüge, wenn er ihr nachkommen kann. Und damit eine Autorität, welche es auch sei, sich Anerkennung verschaffe, muß über ihr, als allgemeine Gebieterin, das Gesetz der Pflicht schweben. Der Glaube, der im menschlichen Leben vorherrscht, ist schließlich nichts anderes als der Glaube an die Pflicht.

Dieser Glaube ist nicht ein einfacher abstrakter Begriff; er ist eine lebendige und fruchtbare Macht. Unter der Wirkung der Pflicht begreift und schafft der Verstand. Sie projiziert vor dem Auge des Bewußtseins Formen, die den an sich undefinierbaren Begriff der Idee der Pflicht in eine Sprache der Vorstellung und der Mitteilung übertragen. Da, wo der Verstand nur den Zweck hat, zu erkennen, sind die Formen, die er bildet, die Vorstellung des Einflusses, den die äußeren Gegenstände auf die Sinne des Menschen ausüben. Man kann voraussetzen, daß diese Formen indirekt aus den Gegenständen selbst hervorgehen. Wenn es sich aber um eine praktische Idee handelt, die Vorstellung einer Tat, die nicht notwendig, aber möglich und angemessen ist, so kann der Gegenstand nicht mehr das einfache Bild der gegebenen Wirklichkeit sein; er ist gewissermaßen eine Erfindung. Gewiß benützt der Geist die Hilfsquellen, die ihm die äußere Welt und die Wissenschaft bieten; er nimmt die Sprache der Umgebung an, in der er lebt. Gleichwohl ist sein Vornehmen keine einfache Nebenerscheinung oder eine mechanische Resultante der gegebenen Erscheinungen; es ist eine wirkliche Tätigkeit. Betrachten wir den Künstler in seinem Schaffen: er geht von einer anfangs unklaren und fernliegenden Idee aus; und diese Idee nähert und gestaltet sich allmählich, dank seiner Anstrengung, sie zu ergreifen

und zu verwirklichen. Ebenso sucht der Schriftsteller die Idee vermittels der Form, während er die Form nach dem Verlangen der Idee biegt. Vom Glauben belebt, macht sich der Verstand zunächst eine unklare Vorstellung von dem Ideal; und allmählich macht er sich diesen Begriff deutlicher, indem er alles darauf anwendet, was ihm von den ihm zu Gebote stehenden Hilfsmitteln geeignet scheint, ihn zu übersetzen und zu entwickeln.

Der Gegenstand, den der Verstand als Ausdruck oder Grundlage der Idee der Pflicht aufstellt, ist notwendig der höchste und der vollkommenste, der uns zu begreifen möglich ist; er muß es sein, um den eigentümlichen Charakter dieser Idee zu erklären. Dieser Gegenstand, der aus dem Grunde des Bewußtseins emporwächst, übersteigt es unendlich; sein Erscheinen im Felde des Bewußtseins ist also für dieses eine Offenbarung. Und dieser Charakter kann nicht verschwinden, da der Gegenstand in dem Maße größer und höher wird, als sich der Mensch bestrebt, ihn besser zu begreifen, und da der Abstand vom Wirklichen zum Ideal mit dem Fortschritt des Nachdenkens und des Willens wächst, statt sich zu schwächen.

Die dritte Bedingung des Lebens ist die Liebe des Menschen zu dem Ideal, das er sich vorstellt. Nun wächst die Liebe wie der Glaube und wie das Ideal, wenn man sie vertieft, über die eigentliche Natur hinaus. Sie ist eine Einheit des Wesens zwischen getrennten Persönlichkeiten, die sich der Analyse entzieht. Es gibt zweifellos eine Form der Liebe, in der das Individuum nur sich sieht und nur seinen eigenen Genuß im Auge hat. Und diese Liebe ist kaum mehr als das Bewußtsein eines Instinktes. Von dieser Liebe aber, die, vom Verstande organisiert, zum Egoismus wird, hat der Mensch in dem Maße, wie er sich zur Menschheit erhob, immer klarer eine andere Liebe unterschieden, die man die hingebende Liebe nennen kann, kraft deren er nicht nur für sich, sondern für andere, in anderen leben

will. Das ist die Liebe, die Victor Hugo empfindet, wenn er ausruft: Unsinniger, der du glaubst, du seiest nicht ich.

„Insensé, qui crois que tu n'es pas moi."

Die Liebe macht aus zwei Wesen eines, während sie doch jedem seine Persönlichkeit läßt; mehr noch, während sie die Persönlichkeit der beiden vergrößert und in ihrer ganzen Macht entwickelt. Die Liebe ist kein äußeres Band wie eine Gemeinschaft der Interessen; sie ist auch nicht die Aufsaugung einer Persönlichkeit durch eine andere; es ist die Teilnahme des Wesens am Wesen und, mit der Schöpfung eines gemeinsamen Seins, die Vollendung des Seins der Individuen, die diese Gemeinschaft bilden.

Wenn dem so ist, dann ist die Liebe des Menschen zu dem idealen und vollkommenen Wesen, das seine Vernunft ahnt, schon ein Gefühl der Vereinigung mit diesem Ideal. Es ist der Wunsch nach einer innigeren Teilnahme an seinem Wesen und seiner Vollkommenheit. Es ist diese Vollkommenheit selbst, insofern sie uns an sich zieht. Die hingebende Liebe oder die Hingabe seiner selbst an die idealen Dinge, das Ewig-Weibliche, wie es Goethe genannt hat, ist eine göttliche Macht, die in uns herniedersteigt und uns erhebt:

Das Ewig-Weibliche
Zieht uns hinan.

Dem also, der die verborgene Hilfsquelle des Glaubens sucht, zeigt sich diese Hilfsquelle in der Idee und dem Gefühl der Pflicht als einer heiligen Sache. Für den, der die Idee des Fortschrittes als Gegenstand des Glaubens vertieft, schließt diese Idee den Begriff des idealen und unendlichen Wesens ein. Und die Liebe zu diesem Ideal ist im Grunde das Gefühl einer Verwandtschaft mit ihm, eines Anfanges der Teilnahme an seinem Dasein.

Was bedeutet das anderes, als daß an der Wurzel des menschlichen Lebens als solchem ruht, was man Religion nennt?

Zu dem Schöpfungsprinzip des Lebens zurückzugehen, ist nicht notwendig. Man kann leben, einzig durch den Instinkt, durch Gewohnheit oder durch Nachahmung; man kann vielleicht durch den abstrakten Verstand der Wissenschaft leben. Die Religion bietet dem Menschen ein reicheres und tieferes Leben als das rein spontane oder auch verstandesmäßige Leben: sie ist eine Art Synthese oder vielmehr eine Art inniger und geistiger Vereinigung des Instinkts und des Verstandes, in dem jeder von ihnen, mit dem anderen verschmolzen und ebendadurch verklärt und gesteigert, eine Fülle und schöpferische Macht besitzt, die er entbehrt, wenn er allein handelt.

II. Die Religion.

Es ist nicht zu leugnen, daß der Religion von vielen der Platz streitig gemacht werden wird, der ihr im menschlichen Leben eingeräumt wurde. Noch vor kurzem, werden sie sagen, war es der Religion erlaubt, am Fortschritt der Menschheit zu arbeiten, weil die Moral mehr oder weniger mit ihr verkettet war. Aber diese Solidarität war nur etwas Zufälliges und Vorübergehendes. Historisch haben sich Religion und Moral unabhängig voneinander gebildet und entwickelt. Und gerade der Fortschritt der Moral ist es, der die Religion gezwungen hat, sich ihr anzupassen und sie sich anzueignen. Wie sie aber ursprünglich unabhängig voneinander waren, so trennen sie sich augenblicklich wieder voneinander; und die Moral hat sich befreit und ist den anderen Wissenschaften gleich geworden; sie, und nur sie genügt zur Leitung der Menschheit.

Die Frage nach den Beziehungen zwischen Moral und Religion ist vielleicht in den Theorien dieser Art zu leicht entschieden worden. Der psychologische Ursprung der Moral ist schwer zu bestimmen: Sokrates war ein tief religiöses Gemüt. Daraus, daß zwei lebende Formen in dem Augenblick, wo für uns die Geschichte anfängt, unabhängig

voneinander erscheinen, folgt nicht, daß sie verschiedenen Ursprung haben; sonst wäre die Verwandlungslehre der Naturalisten sinnlos. Und was uns für unsere Lebensführung interessiert, ist weniger die Identität oder die Verschiedenheit des empirischen Ursprungs, als die Beziehungen, die sich zwischen den Ideen in der menschlichen Vernunft herausbilden, in dem Maße, wie diese sich vervollkommnet. Was liegt daran, daß die Religion früher den Haß lehrte, wenn sie jetzt die Liebe lehrt? Was liegt daran, daß die Moral zuerst die Religion der Theologen verurteilt hat, wenn sie in der Folge, auf der Suche nach einem Stützpunkt im Gewissen, die Religion des Geistes wiedergefunden und erfaßt hat? Die Moral ist nicht die Verneinung der Religion; zwischen den Vorschriften der einen und den Geboten der anderen ist meistens nur dem Wort nach ein Unterschied.

Dennoch unterscheidet sich die Religion, selbst in den Teilen, wo sie mit der Moral übereinstimmt, durch mehrere Züge von ihr.

Und vor allem, wenn auch die eigentlichen Vorschriften zum großen Teil auf beiden Seiten die gleichen sind, so ergibt sich doch, was die Begründung anbetrifft, ein Unterschied. Viele Geister halten diesen Unterschied für nebensächlich. Aber die Frage nach der Begründung, die zwar für einen Moralschriftsteller unwesentlich sein kann, ist vom religiösen Standpunkt aus eine Hauptsache, weil die Religion vor allem Praxis, Leben, Verwirklichung, und weil die Begründung das Prinzip der Verwirklichung ist. Was die Religion verschaffen will, das sind vor allem wirksame Mittel, seine Pflicht nicht nur zu kennen, sondern wirklich auszuüben. Sie urteilt, daß reine Ideen, so augenfällig sie auch sein mögen, nicht ausreichen, den Willen zu bewegen, daß das, was das Sein hervorbringt, eben das Sein ist, und sie bietet der menschlichen Tugend, um ihr zum Sein und zur Erhebung zu verhelfen, die Stütze der göttlichen Vollkommenheit.

Die Religion ist in zweiter Linie, so, wie ihre Entwick-

lung sie hat werden lassen, die Vereinigung des Individuums nicht nur mit seinem Stamm, seiner Familie, seiner Nation, sondern mit Gott als dem Vater des Weltalls, das heißt in Gott mit allem, was ist oder sein kann. Die Religion ist hinfort ihrem Wesen nach universalistisch. Sie lehrt eine vollkommene Gleichheit und Brüderlichkeit aller Wesen; und sie gibt dem Individuum als Triebkraft seiner Taten die Überzeugung, daß es, so niedrig es auch sei, wirksam an der Ankunft des Reiches Gottes, das heißt der Gerechtigkeit und Güte arbeiten kann.

Endlich will die Religion eine innere und wesentliche Wirkung auf den Menschen ausüben. Es sind nicht nur die äußeren Taten, die Gewohnheiten und Sitten, die sie erreichen will, es ist das Wesen selbst in der tiefsten Quelle seiner Gefühle, seiner Gedanken, seiner Wünsche und seines Willens. Die Moralisten lehren gerne, daß man nicht liebt, wie man will, sondern wie man kann. Nun befiehlt aber die Religion gerade die Liebe, und sie gibt die Kraft, zu lieben.

Allerdings zögert die kalte Vernunft, in diesen Ideen etwas anderes zu erkennen als Übertreibungen oder Paradoxe. Es ist aber zu bemerken, daß trotz oder wegen ihrer paradoxen Neigungen die Religion von jeher eine der mächtigsten Kräfte war, die die Menschheit bewegt hat. Die Religion hat die Menschen vereint und getrennt, sie hat Reiche gebaut und vernichtet, sie hat die erbittertsten Kriege heraufbeschworen, sie hat der Allmacht der Materie als unüberwindliches Hindernis den Geist entgegengestellt. Sie hat vor dem Richterstuhl des Gewissens Kämpfe hervorgerufen, die ebenso dramatisch waren wie die Kriege der Nationen. Sie hat der Natur getrotzt und sie bezwungen, sie hat den Menschen glücklich gemacht im Elend, elend im Reichtum. Woher käme ihr diese seltene Macht, wenn nicht daher, daß der Glaube stärker ist als die Erkenntnis, die Überzeugung, daß Gott mit uns ist, wirksamer als alle

menschlichen Hilfsmittel, die Liebe stärker als alle Vernunftgründe?

* * *

Ist die Menschheit im Begriff, die Religion abzuschütteln, um aus den sich nach allen Seiten hin erstreckenden Erfahrungen irgend einen neuen Führer zu suchen? Dies ist wohl möglich, denn wenn man nicht behaupten kann, daß sich in dieser Welt auch nur die allerelementarsten Formen unverändert erhalten, wie könnten die höheren Formen und Werte in ihrem Bestehen gesichert sein? Nichts verhindert, daß Werte nicht nur sich umgestalten, sondern auch verloren gehen, und daß die Religion zu diesen gehört. Es ist aber auch möglich, daß sich selbst bei den freiesten und aufgeklärtesten Geistern die Religion erhält. Denn bis jetzt hat ihre Lebenskraft und ihr Anpassungsvermögen alle Vorstellungen überstiegen. Und in der moralischen Ordnung der Dinge weiß man nie, ob eine Daseinsform endgültig vernichtet ist, da gewöhnlich die menschlichen Revolutionen gerade darin bestehen, Totes neu zu beleben.

Auch das Leben der Religionen entzieht sich nicht dem allgemeinen Gesetz, nach dem das Lebende, wenn es bestehen will, sich mit seinen Existenzbedingungen in Einklang bringen muß. Lebensfähigkeit und Anpassungsvermögen stehen in direkter Beziehung zueinander. Der Buddhismus in Japan ist nicht der gleiche wie der Buddhismus in Indien, und das Christentum des Mittelalters hat sich der Philosophie des Aristoteles und den römischen Ideen vom Reich angepaßt. Wahrscheinlich wird es damit in der Zukunft ebenso sein wie in der Vergangenheit. Die Religion wird bestehen, wenn sie gleichzeitig einen starken Glauben in sich birgt und doch in Berührung bleibt — in einem Verhältnis von Wirkung und Gegenwirkung — mit den Ideen, den Gefühlen, den Einrichtungen und dem Leben der menschlichen Gesellschaften.

Was ist das in den heutigen Gesellschaften Gegebene, von dem nicht abgesehen werden kann?

Es ist zunächst die Wissenschaft, die sich in ihren allgemeinen Schlüssen, ihrem Geist hauptsächlich, der menschlichen Vernunft hinfort aufdrängt. Ebenso gibt es, wenn auch die Moral der Philosophen in ihren Prinzipien, ihren Demonstrationen und Theorien verschieden ist, darum doch in den Geistern eine lebendige und wirksame, wenn auch unvollkommen definierte Moral, die man unmöglich verletzen kann. Diese Moral ist in Wahrheit weniger aus vernunftmäßigen Lehren gebildet, als aus Überlieferungen, Gebräuchen, religiösem Glauben, aus Lehren und Beispielen, die höhere Menschen gegeben, aus Gewohnheiten, die das Leben, die Einrichtungen und der Einfluß physischer, geistiger und moralischer Bedingungen geschaffen haben. Sie stellt die Erfahrung der Menschheit dar.

Endlich ist die Form des sozialen Lebens in den verschiedenen Ländern eine dritte Bedingung, mit der die Religionen rechnen müssen. Früher waren sie ihrem Wesen nach national. Jetzt aber erscheint uns eine Religion um so höher, je mehr sie über den Unterschieden schwebt, die die Menschheit teilen. Das Zusammenbestehen des Geistes des Universalismus mit der notwendigen Stütze der Überlieferungen, der Gefühle, des Geistes und des eigenen Lebens jeder Nationalität ist eines der Probleme, die das heutige Bewußtsein quälen. Andererseits zeigt sich das demokratische Regime, das sich in den modernen Nationen verbreitet, manchmal dem eigentlichen Grundsatz der Religion feindlich.

Nichts verhindert, so scheint es, daß sich die Religion diesen Bedingungen anpasse.

Sei es durch Entwicklung, sei es durch die Wirkung der Verhältnisse, die sie durchlaufen hat, die Religion, die früher beladen mit Riten, Dogmen und Einrichtungen war, hat mehr und mehr von dieser materiellen Hülle den Geist

der ihr Wesen ist, freigemacht. Das Christentum besonders, die letzte der großen religiösen Schöpfungen, die die Menschheit gesehen hat, hat sozusagen, so wie Christus es lehrt, weder Dogmen noch Riten. Es verlangt, daß der Mensch Gott im Geist und in der Wahrheit anbete. Dieser geistige Charakter hat alle Formen beherrscht, die es angenommen hat. Und noch heute, nachdem man versucht hat, es in politische Formen oder in Texte einzukerkern, besteht es bei den kultiviertesten Völkern als eine unbedingte Behauptung der Wirklichkeit und der Unverletzbarkeit des Geistes.

Möge sich die Religion so, ihrer eigentlichen Natur gemäß in der Welt entfalten als rein geistige Tätigkeit, darauf abzielend, die Menschen und Dinge von innen und nicht von außen umzugestalten durch die Überzeugung, das Beispiel, die Liebe, durch das Gebet, durch die Gemeinschaft der Seelen und nicht durch Zwang oder durch Politik; und es ist klar, daß sie nichts vom Fortschritt der Wissenschaft, der Moral oder der Verfassungen zu fürchten hat.

Befreit von dem Joch eines starren und stummen Buchstaben oder einer Autorität, die nicht rein moralisch und geistig wäre, und sich selbst zurückgegeben, wird sie wieder vorzüglich lebendig und anpassungsfähig; imstande, sich mit allem, was ist, zu vertragen, überall heimisch, weil sie in allem, was ist, ein Antlitz erkennt, das Gott zugewandt ist. Was den modernen Ideen oder Einrichtungen widersprechend erscheinen konnte, ist diese oder jene äußere Form, dieser oder jener dogmatische Ausdruck der Religion, die Spur des Lebens und der Wissenschaft früherer Gesellschaften: es ist nicht der religiöse Geist, so, wie er sich durch die großen Religionen hindurchzieht. Denn dieser Geist ist nichts anderes, als der Glaube an die Pflicht, das Forschen nach dem Guten und die allgemeine Liebe, die geheimen Hilfsquellen jeder hohen und wohltätigen Wirksamkeit.

Aber, könnte man sagen, der religiöse Geist ganz allein, ohne jede sichtbare Form, die ihn bekundet —, ist das noch Religion, ist das noch eine Wirklichkeit?

Man muß hier unterscheiden. Wenn das geistige Prinzip so aufgefaßt wird, als sei es nach einer rein objektiven Methode dadurch gewonnen und bestimmt, daß alle die materiellen und definierbaren Elemente ausgeschaltet werden, aus denen sich die in der Erfahrung gegebenen religiösen Erscheinungen zusammensetzen, so ist es klar, daß in diesem Prinzip nichts Wirkliches mehr ist, und daß es nur ein Wort ist, durch das man einen eingebildeten Rest bezeichnet. Was ist die Persönlichkeit eines Menschen, wenn ich behaupte, sie in dem zu finden, was bleibt, nachdem ich von diesem Menschen, als äußere Erscheinung genommen, alle die Bestandteile abgezogen habe, die er mit anderen Wesen gemein hat? So ist der kategorische Imperativ Kants nur eine leere Abstraktion für die Kritiker, die, anstatt in den Gedanken des Philosophen einzudringen, seine Lehre in einem rein objektiven und dogmatischen Sinn auffassen. Den Geist in der Materie suchen heißt, sich jede Möglichkeit nehmen, ihn zu finden.

Aber die Idee der Pflicht ist in Wahrheit eine tätige und mächtige Idee, die dem Objekt, dem wir sie einverleiben, eine unvergleichliche Autorität verleiht. Und alle Kräfte, die die menschliche Tätigkeit hervorrufen, alle ersten Ursachen der großen historischen Momente sind solche Imponderabilien, deren Idee man sich durch symbolische Erklärungen verständlich zu machen sucht, die man aber nie in Formeln einschließen kann.

Man hat oft mit Erstaunen die Macht der Worte bemerkt. Und tatsächlich erweckt man unter den Menschen die Begeisterung und den Einklang, die man nicht dadurch hervorrufen könnte, daß man ihnen klare und folgerichtige Lehren gäbe, im Augenblick dadurch, daß man ihnen ein Wort zuruft wie: Freiheit, Vaterland, Macht, Gerechtigkeit, Gott

will es! Gott ist mit uns! Legen die Massen, weiser als die Gelehrten, in solch ein Wort klare Begriffe? Und soll man glauben, daß die durch diese Worte hervorgerufenen Begriffe bei allen Geistern die gleichen sind? Viel eher muß man annehmen, daß diese Worte Signale sind, bei deren Ertönen eine unklare und schwankende Masse von Gefühlen, Ideen, Hoffnungen, Leidenschaften in den Seelen erwachen und gären, die sich von einem zum anderen fortpflanzen, durch eine Art Ansteckung. Eine wirkliche Macht ist also geschaffen, die die Menge fortreißt; diese Macht ist eine Neigung, ein Bestreben, ein gemeinsamer Geist; es ist kein klarer und definierter Begriff.

Es gibt also Prinzipien, die, ihrem Wesen nach formal, doch gleichzeitig sehr positiv und wirksam sind; und man begreift, daß Kant vorzüglich den Begriff der Pflicht als ein derartiges Prinzip betrachten konnte. Aber Kant legte dem Begriff Pflicht nur deshalb einen solchen Wert bei, weil er ihn als über der empirischen Objektivität stehend betrachtete. Er gab nicht zu, daß er eine Tatsache sei in dem Sinn, wie der Fall eines Körpers eine Tatsache ist: er sah darin ein Gebot der Vernunft, den Willen der reinen Freiheit.

In gleicher Weise hindert uns nichts, anzunehmen, daß der religiöse Geist, dessen Wirkungen so ansehnlich sind, und der sich doch an sich weder erfassen noch definieren läßt, ein gleichzeitig formales und positives Prinzip ist, wie die großen Triebkräfte der Geschichte, wie das Gefühl, wie das Leben.

* * *

Ist damit gesagt, daß die Religion ausschließlich Geist und Leben sei, und daß sie sich in Begriffen und materiellen Ausdrücken weder kundgeben könne noch dürfe? Welcher Art ist, genau gesagt, auf religiösem Gebiet die Beziehung des Geistes zum Buchstaben?

Ein Philosoph, der sich vor allem damit beschäftigt hat, das spiritualistische Prinzip zu entwickeln, Fichte, hat gesagt: Die Formel ist die größte Wohltat für den Menschen. Denn beim Menschen, der Seele und Körper ist, kann sich der Geist nicht verwirklichen, ohne sich in einer Materie zu verkörpern. So darf das Licht, wie Mephistopheles sagt, die Körper nicht verachten,

> . . . . . da es, so viel es strebt,
> Verhaftet an den Körpern klebt.
> Von Körpern strömt's, die Körper macht es schön,
> Ein Körper hemmt's auf seinem Gange.[1])

Nehmt der Religion jedes objektive Element, so werdet ihr sie dadurch auf ein unbestimmtes Etwas beschränken, das mit der Einbildung des Individuums verschmilzt und sich nicht einmal mehr als Religion kennzeichnen wird.

Es ist in der Tat nicht anzunehmen, daß in der Inspiration, die ein Leben umgestaltet, im Gefühl, das die Menschen über sich selbst erhebt, in dem, was man die Seele eines Volkes nennt, im religiösen Geist, dessen Wirken die Geschichte erfüllt, nur subjektive und dem Verstand fremde Elemente enthalten sein sollten. Nur in einigen alten Handbüchern der Psychologie besteht die Seele aus Fähigkeiten, die durch dichte Scheidewände getrennt sind. Die wahre Seele ist eins; und in jeder ihrer Kundgebungen ist sie ganz, mit ihrem Verstand und ihrer Einbildungskraft ebensowohl wie mit ihrem Willen und ihrer geistigen Tätigkeit.

Daher ist die Zusammenfassung des religiösen Geistes, die sich durch die Idee einer Religion ohne Symbole ausdrückt, nicht die Vollendung, sondern eine Phase; es ist die Bedingung eines neuen Aufschwungs.

Seiner Natur nach löst sich der Geist von einer Form nur, um eine andere zu suchen. Er verläßt eine Form, die ihn enttäuscht, um eine andere anzunehmen, die, da sein innerer

1) Faust I.

Fortschritt und die neuen Bedingungen, in denen er sich befindet, gegeben sind, ihn getreuer darstellen wird. In diesem Sinne hat Kant gezeigt, wie die praktische Vernunft sich zuerst von den empirischen Gesetzen, die sie beherrschen, frei macht; wie sie zweitens als unmittelbaren Ausdruck ihres Willens den Begriff der Pflicht setzt, und wie sie drittens endlich die Mittel sucht, um das ganze menschliche Leben zur Verwirklichung dieses Begriffs zu machen.

Das religiöse Prinzip ist nicht identisch mit den Formen, durch die es sich in der Vergangenheit ausdrückte. Sonst hätte es tausend widersprechende Charakterzüge und wäre undenkbar. Es offenbart sich mehr und mehr als die Behauptung der Wirklichkeit, der Erhabenheit, der schöpferischen Macht des Geistes.

Sein Sitz ist hinfort das Bewußtsein. Aus äußeren und materiellen Dingen ist es inneres Leben geworden. Es ist eine Tätigkeit der Seele, sei es der Seele eines Individuums, sei es jener gemeinsamen, immer weiter sich ausdehnenden Seelen, die es selbst unter den individuellen Seelen zu schaffen die Macht hat. Diese Entwicklung, die besonders der Tätigkeit der Mystiker zu verdanken ist, ist jetzt erreicht. Aber der Mystizismus selbst teilt sich in passiven Mystizismus und aktiven Mystizismus. Der erstere beschränkt sich darauf, sich von der Welt zurückzuziehen und Gott zu betrachten; der zweite liebt, strebt und strahlt vom Schoße Gottes aus. Aber, um sich äußerlich zu verwirklichen, muß man denken und handeln. Darum sind die beiden Elemente, die die Religion von jeher dem Gefühl hinzugefügt hat, die Glaubenssätze und die Gebräuche, in Wahrheit unzertrennlich davon.

Woher kommen die Formen des Gedankens oder die Kategorien, vermittels deren der Verstand die Erscheinungen wahrnimmt und auffaßt? Wenn man sagt, daß sie aus der doppelten Wirkung des Geistes und der Erscheinung

entstanden sind, so gibt man, das ist klar, von der Tatsache nicht eine Erklärung, sondern eine einfache bildliche Darstellung. Ebenso und mit noch viel mehr Grund sind die Erfindungen des Genies, die den Tatsachen nicht nur vorausgehen, sondern die sie beherrschen, sie umgestalten, sie schaffen, indem sie ihnen für sie unerreichbare Vorbilder stellen, etwas anders, als was aus gegebenen Erscheinungen mechanisch hervorgeht. Darum erscheinen sie auch dem menschlichen Geist als Offenbarungen, als Wirkungen einer Verbindung mit einer höheren Wirklichkeit.

Woher kam, fragt Schiller, das geheimnisvolle Mädchen, das in jedem Frühjahr die Natur und die Herzen umwandelte?

> Sie war nicht in dem Tal geboren,
> Man wußte nicht, woher sie kam.[1])

So drückt sich die religiöse Inspiration in Begriffen aus, die für uns notwendig die Erfahrung übersteigen, da sie gerade die Quelle des Seins und des Lebens betreffen, und sich als Offenbarungen zeigen. Das bewußte Ich sieht sie so, daß sie in ihm nur wirken, daß sie nur existieren, wenn sie auf einen übernatürlichen Ursprung bezogen werden.

Diese Begriffe müssen, wie jede geistige Vorstellung eines Gegenstandes, definiert werden, festgelegt in einer Formel, das heißt im ganzen genommen, in einem Bild. Dieses Bild kann nur ein Symbol sein. Es war tatsächlich seit langem das Streben des religiösen Geistes, die Solidarität zu brechen, die ihn mit den Dingen, wie sie gegeben sind, und mit der Wissenschaft dieser Dinge vereinte, um seine Nahrung aus Gegenständen zu ziehen, die über ihn hinausgehen, aus Gegenständen, die die Natur allein nicht verwirklichen kann. Wenn schon die Kategorien und die vorgebildeten Begriffe, die wir auf die Dinge anwenden, um

[1]) Schiller, Das Mädchen aus der Fremde.

sie wahrzunehmen, nur irreduzierbare Symbole sind, wenn die wissenschaftliche Erkenntnis selbst unüberwindlich symbolisch bleibt, wie sollte die Religion, die das Unvorstellbare vorstellen will, diesem Gesetz des Verstandes entgehen? Es scheint sogar, als sei der religiöse Symbolismus in gewisser Beziehung ein Symbolismus zweiten Grades; denn es ist unmöglich, daß die Religion in den Ausdrücken, die mit den Behauptungen der Wissenschaft zusammentreffen, mit dieser wetteifere in der Fähigkeit, unsere Kenntnisse zu bereichern. Die Religion hat einen andern Gegenstand als die Wissenschaft; sie ist nicht, sie ist für uns in keiner Weise mehr die Erklärung der Erscheinungen. Sie kann sich von den Entdeckungen der Wissenschaft, die sich auf die objektive Natur und den objektiven Ursprung der Dinge beziehen, nicht berührt fühlen. Die Erscheinungen haben in den Augen der Religion Wert durch ihre moralische Bedeutung, durch die Gefühle, die sie einflößen, durch das innere Leben, das sie ausdrücken und erwecken; keine wissenschaftliche Erklärung kann ihnen diesen Charakter rauben.

Nicht, daß die objektiven Elemente der Religion, die Glaubenssätze, Überlieferungen und Dogmen von jedem geistigen Inhalt geleert und auf einen rein praktischen Wert beschränkt werden dürften. Diese strenge Scheidung der Praxis und der Erkenntnis, die Kant versucht hat, ist eine Wette, die er selbst nicht halten konnte. Jedes theoretischen Begriffes beraubt, hätte die Praxis weder einen religiösen, noch überhaupt einen menschlichen Wert; und das Bewußtsein weigert sich, eine solche Trennung vorzunehmen. Aber gerade im Bewußtsein liegen zwei Arten der Erkenntnis: die deutliche Erkenntnis und die unklare oder, genauer gesagt, die symbolische Erkenntnis. Die Idee, die dem Künstler, dem Dichter, dem Erfinder, sogar dem Gelehrten vorschwebt, ist eine unklare Idee, die sich vielleicht nie vollständig in deutliche Ideen auflösen wird; und dennoch ist es eine

positiv tätige und wirksame Idee. Der menschliche Wille und Verstand werden besonders durch solche Ideen bewegt. Der Mathematiker bemüht sich, durch seine Analysen der Intuition der Einbildungskraft nachzukommen, die sich seinem Denken gleich einer Offenbarung zeigt, und die in dem Maße genaue und bestimmte Form annimmt, als er bemüht ist, sie in verständliche Beweise zu übertragen. Der Geist deckt nicht die Wahrheit auf, er stellt sie fest, er setzt sie voraus in notwendig unklarer Weise; dann prüft er seine Hypothesen und macht sie gerade durch diese Arbeit immer deutlicher. Das Wahre ist für den Menschen die Hypothese, die durch die Tatsache bewiesen und bestimmt wird.

Die religiöse Erkenntnis, die zum Gegenstand nicht das hat, was ist, sondern das, was sein sollte, kann nicht nach Art der wissenschaftlichen Erkenntnis bestimmt werden; wenn sie jedoch, unabhängig von ihrem praktischen Wert, eine symbolische Bedeutung bietet, die der Vernunft, wie sie die Erfahrung der Wissenschaft und des Lebens gemacht hat, genügt, so kann man mit Recht sagen, daß sie einen wahrhaften und rechtmäßigen geistigen Inhalt hat.

Sie ist die Grundlage von dem, was man die Dogmen nennt, einem wesentlichen Element jeder wirklichen Religion.

Die grundlegenden Dogmen der Religionen sind zwei: 1. die Existenz Gottes, eines lebendigen, vollkommenen und allmächtigen Gottes; 2. die gleichfalls lebendige und konkrete Beziehung dieses Gottes zum Menschen.

Es wäre den Tatsachen wenig angemessen, zu sagen, daß die menschliche Vernunft heute die Idee eines Gottes fallen gelassen habe. Die Vernunft hat sich mehr und mehr von der Idee einer äußeren und materiellen Gottheit entfernt, die nur die Verdoppelung oder Vergrößerung des natürlichen Wesens wäre. Dagegen schließt sie sich aber immer enger an Begriffe an, die, zusammengefaßt, definiert und vertieft, sehr genau dem entsprechen, was das religiöse Bewußtsein unter dem Namen Gott verehrt.

Die sichtbare Natur ist allgemein Trennung, Zerteilung, Verfall, Auflösung, Vernichtung. Wir träumen aber von einer allgemeinen Erhaltung, Konzentration, Versöhnung und Harmonie. Die Entwicklung eines Individuums bedingt nach dem natürlichen Lauf der Dinge die Vernichtung gewisser anderer. Der Übermensch Nietzsches verlangt gute Sklaven. Das Übel ist in unserer Welt eine Bedingung des Guten, eine Bedingung, die unerläßlich scheint. Wer hat diese Welt geschaffen, ist es das Gute, ist es das Böse? Ist es Gott? Ist es der Teufel? Gott, die Güte, die Liebe, die Vollkommenheit macht Heilige, Demütige, Gerechte, macht Menschen, die sich opfern. Aber der Teufel hat den Hunger, das Leiden, den Hass, den Neid, die Begehrlichkeit, die Lüge, das Verbrechen, den Krieg in die Welt gebracht, und dadurch hat er die Tätigkeit des Menschen erweckt und seine Fortschritte hervorgerufen. Wissenschaft, Industrie, soziale Einrichtungen, Gerechtigkeit, Künste, Religionen, Poesie, Erziehung, alle diese Wunder sind in gewisser Beziehung nur Mittel, die der Mensch erfunden hat, um die Übel, die ihn belagern, zu bekämpfen oder zu vergessen. Unterdrückt das Übel, und das Gute wird im Nichts versinken.

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεύς.[1])

Gerade gegen dieses Naturgesetz protestiert die menschliche Vernunft. Sie will das Gute mit Gutem tun können und nicht mit Bösem; sie will, daß die Freiheit, das Wohlergehen, die Tugend der einen nicht das Elend, die Sklaverei, die Erniedrigung der anderen sei. Sie legt allem, was ist, allem, was an sich etwas Positives und Lebendiges hat, eine ideale Form bei, einen Wert, ein Recht an die Existenz und Entwicklung. Sie verleiht eine Existenz sogar der Vergangenheit, die nicht mehr ist, sogar der Zukunft, die vielleicht nicht sein wird. Sie möchte alle Formen der Tätigkeit als Herrinnen ihrer Entwicklung und frei erhalten:

[1]) Heraklit: Der Krieg ist der Vater und der König von allem.

Wissenschaft, Kunst, Religion, persönliche und öffentliche Tugend, Industrie, nationales und soziales Leben, Gemeinschaft mit der Natur, mit dem Ideal, mit der Menschheit.

Mehr noch; die Vernunft sinnt unter so vielen, scheinbar nicht zusammenpassenden Elementen auf die Aufstellung eines Einklangs, einer Harmonie, einer Solidarität. Sie verlangt, daß jedes Ding alles sei, was es sein kann im idealen Sinn des Wortes; daß es den Höhepunkt der ihm möglichen Vollkommenheit erreiche, und daß es gleichzeitig eins mit der Gesamtheit sei und gerade von dieser Vereinigung lebe.

Ist die Verwirklichung eines solchen Gegenstandes möglich?

Man muß wohl einsehen, daß sie den Plan der Natur überschreitet, deren Trägheit gleichgiltig ist gegen den inneren Wert der Wesen, angenommen, daß es für die Natur Wesen gibt. Sie überschreitet ebenso die Logik unseres Verstandes, die die Dinge in Begriffe auflöst und sie so nur identifizieren oder für unvereinbar erklären kann. Sie wäre besonders unbegreiflich, wenn man sich mit den dogmatischen Systemen der Theologie nur auf die Kategorien der Ewigkeit, der Unveränderlichkeit, der Qualität und der statischen Einheit berufen wollte.

Aber die Natur, durch die Augen der Vernunft gesehen und nicht allein durch die der Wissenschaft, ist vielleicht nicht ein einfacher und unbeweglicher Mechanismus. Ist es sicher, daß sie in ihrer lebenden Wirklichkeit nur ein Sein enthält und nicht verschiedene Seinsarten? Das Leben, wenn man es in dem, was ihm eigen ist, betrachtet, und wenn man es für eine Wirklichkeit hält, bietet uns die Skizze einer harmonischen und verhältnismäßig dauernden Vereinigung der Substanzen und Eigenschaften, die die mechanischen Kräfte, wenn sie sich selbst überlassen wären, niemals hätten bilden können.

Durch die Analogie mit dem Leben können wir ein Wesen begreifen, in dem alles, was positiv, alles, was eine mögliche Form der Existenz und Vollkommenheit ist, sich ver-

eint und besteht; ein Wesen, das zugleich eins und vielfältig ist, nicht wie ein materielles Ganzes aus nebeneinandergeordneten Elementen gemacht, sondern wie die stetige und bewegte Unendlichkeit eines Bewußtseins, einer Person. Wenn diese Idee, die über die Erfahrung hinausgeht, sich nicht dem Geist mechanisch aufdrängt, so ist sie darum der menschlichen Vernunft nicht weniger angemessen, wovon sowohl die Überlieferung des Volkes als die Reflexionen der Denker zeugen. Das Wesen, das diese Anschauung darstellt, ist das, was die Religionen Gott nennen.

Das zweite Grunddogma der Religionen ist der lebendige Verkehr Gottes mit den Menschen. Dieser Verkehr ist durch die christliche Religion so gekennzeichnet: „Niemand hat Gott jemals gesehen; wenn wir uns untereinander lieben, so ist Gott in uns." Mit anderen Worten: Gott ist Liebe, und Liebe ist Gemeinschaft, Kraft, in anderen zu leben. Lieben ist Gott nachahmen, ist in gewisser Weise Gott sein, ist leben in ihm und durch ihn.

Diese Ideen, die im Mittelpunkte des Christentums stehen, enthalten offenbar nichts, was dem Streben der Vernunft nicht durchaus entspräche. Das Wesen, in dem alles, was zu sein verdient, sich ausgleichen, sich verschmelzen und harmonisch bestehen soll, wird naturgemäß sowohl als Vorbild aufgefaßt, das der Verstand in den Gegenständen, die er herstellt, nachzuahmen sucht, wie auch als Quelle der moralischen Kraft, an der sich der Wille, der für das Bessere kämpft, immer neu stählen kann. An Gott glauben, an die ewige Vereinigung aller der Vollkommenheiten glauben, die diese räumliche und zeitliche Welt uns unvereinbar zeigt, das heißt gleichzeitig glauben, daß diese Unvereinbarkeit nur scheinbar ist, und daß eine Kraft besteht, durch die das Gute selbst die Bedingung und das Mittel des Guten werden kann.

Gott als die Vereinigung der Vollkommenheit und der Existenz, Gott als die Liebe, Gott als Vater, Gott als Schöpfer

und als Vorsehung, das sind Ideen, die dem Sehnen der Vernunft entsprechen. Immerhin sind es keine klaren und deutlichen Ideen, und man begreift nicht, wie sie es werden könnten. Es sind unklare und symbolische Ideen und trotzdem sehr wirklich und sehr kraftvoll.

Um so mehr können die Ausdrücke nur symbolisch sein, durch die der Verstand diese Begriffe mehr und mehr konkret zu machen sucht und eben dadurch immer mehr allen zugänglich und immer geeigneter, den Willen zu bestimmen. Aber diese Entwicklungen haben von dem Augenblick an ihre Berechtigung, wo sie so aufgefaßt werden, daß sie sich in der lebenden Vernunft mit den wesentlichen Bedingungen unserer Wissenschaft und unseres Lebens vereinigen. Ist nicht die Wissenschaft, als reine Erforschung der Wahrheit, und das Leben, das sich einen Grund des Lebens sucht, selbst an dies Sein geknüpft, in dem allein die Existenz einen Wert und die Vollkommenheit eine Wirklichkeit erringt?

Man unterscheidet als wesentliche Elemente der Religion außer dem Gefühl und den Dogmen die Riten und die äußeren oder inneren Werke.

Es ist unmöglich, die Werke für ein rein äußerliches Element der Religion zu halten. Wo findet man in der menschlichen Seele die Substanz, die reines Sein wäre, und deren Handeln, ohne Wirkung auf ihren Zustand, nur ein äußerliches Ausstrahlen oder eine äußerliche Emanation wäre? Das ist nur ein Bild, das Sinneseindrücken entnommen ist. Die Werke sind weit davon entfernt, beim Menschen ein einfaches Ergebnis sein zu können; vielmehr lehren bedeutende Psychologen, daß das Gefühl, die inneren Anlagen, das, was man das Wesen nennt, selbst nur die Wirkung und die psychische Übertragung der äußeren und bewegenden Tätigkeit seien. Es ist uns in jedem Fall unmöglich zu wissen, ob ein gegebenes Gefühl vollkommen spontan ist, oder ob es dem Einfluß unserer Handlungen auf

unser Wesen etwas verdankt. Dieser Einfluß ist, wenn er nicht selbst schöpferisch ist, doch sicher sehr tief. Mit gutem Recht wurden also von jeher die Werke, die Riten als ein Stück der Religionen betrachtet. So geistig diese auch werden mögen, so können sie das Wesen doch nicht vom Tun trennen, ohne gegen die Gesetze der menschlichen Natur zu verstoßen. Solange es Religionen geben wird, werden sie als wesentliche Elemente Ausübungen, Riten, tätige und äußere Kundgebungen enthalten.

Die Ausübungen setzen Autorität und Gehorsam voraus. Man begreift nicht, wie diese Prinzipien von der Religion ausgeschlossen sein könnten, ebensowenig wie vom Leben im allgemeinen. Aber die religiöse Autorität ist augenscheinlich der Geist und nur der Geist. Jede andere Autorität ist nur ein Organ, durch das sich die Autorität des Geistes kundgibt. Ausschließlich moralisch, kann die religiöse Autorität nur verstanden und befolgt werden von einem freien Bewußtsein.

Die religiösen Riten sind kein Zweck, sondern ein Mittel. Sie müssen geeignet sein, die Verwirklichung der religiösen Ziele zu begünstigen. Diese sind: die Reinheit des Herzens, der Verzicht auf den Egoismus, die Einrichtung einer Gemeinschaft, in der jedes Glied für die Gesamtheit einsteht, so wie die Gesamtheit für jedes Glied; wo, nach den Worten des Johannes, alle eins wären, nach der Art wie in Gott Vater und Sohn eins sind.

Die Religion wird, so verstanden, ihren alten Charakter als Schutzgeist der menschlichen Gesellschaften beibehalten. Sie will die Einheit aller Geister, also aller Menschen; sie strebt danach, zwischen ihnen ein Band der Liebe herzustellen, als Stütze und Grundlage des materiellen Bandes. In diesem Sinne wird sie sorgfältig die Riten beibehalten, die, durch so viele Jahrhunderte und Völker überliefert, unvergleichliche Symbole der Beständigkeit und Größe der menschlichen Familie sind. Sie wird sie beibehalten, in-

dem sie ihnen einen immer tieferen, immer allgemeineren und immer geistigeren Gedanken einflößt. Zusammen handeln, fühlen, vibrieren in der Arbeit an einem gemeinsamen Werk, das ist, nach der Vernunft selbst, das Geheimnis der Einigung.

τὰ κοινὰ συνέχει [1])

sagt Aristoteles.

Es hieße, sich von der Religion eine unvollständige und abstrakte Idee machen, wenn man ihr in den Glaubenssätzen und den Werken ein Endziel setzen wollte. Wie sie vom Gefühl ausgeht, so endet sie darin, denn die Dogmen und Riten haben als Gegenstand, das Gefühl sowohl auszudrücken als auch zu bestimmen. Die Entwicklung des Gefühls ist gleich einem Kreis, der sich von seinem Ausgangspunkt nur entfernt, um dahin zurückzukommen. Nicht umsonst weisen der Psychologe, der Moralist in dem Mystizismus ein wesentliches Element und vielleicht den Grund der Religion nach. Jedes intensive religiöse Leben ist mystisch; und der Mystizismus ist die Quelle des Lebens, an der sich die von der Scholastik und dem Formelwesen bedrohten Religionen verjüngen.

Aber es gibt einen abstrakten und unfruchtbaren und einen positiven und fruchtbaren Mystizismus. Der erste ist der, der vom Gefühl allein zu leben versucht und angeblich frei ist von der Tyrannei der Dogmen und Werke. Vom Verstand und der Tätigkeit abgesondert, erhebt sich das Gefühl nicht, es verblaßt. Geleitet und befruchtet durch den Gedanken und durch die Tätigkeit, kann sich das Gefühl dagegen wirklich entfalten und seine schöpferische Kraft beweisen; und es ist der tätige Mystizismus, diese unvergleichliche Macht, den man im Grunde aller großen religiösen, moralischen, politischen oder sozialen Bewegungen der Menschheit findet.

Das religiöse Gefühl, so geleitet und bestimmt durch die

1) Das Gemeinsame hält zusammen.

Glaubenssätze und Gebräuche, kann im Vergleich mit der rein natürlichen und philosophischen Tugend definiert werden als die Umwandlung der Toleranz in Liebe.

Die Philosophen, die Politiker haben Gründe gefunden, den Menschen vorzuschreiben, einander zu dulden. Mit welchem Recht sollte ich für mich eine Freiheit beanspruchen, die ich meinesgleichen versage? Aber ein solcher Schluß ist mehr formal als wirklich. Hat man bewiesen, daß die Freiheit der anderen die meine aufwiegt? Ja, vielleicht, wenn man unter Freiheit die bloße Macht zu wollen oder nicht zu wollen versteht. Aber eine solche Freiheit ist eine Schulabstraktion. Jede wahre Freiheit ist eins mit den Ideen, den Kenntnissen, Neigungen und Gewohnheiten, die sie bestimmen. Die Freiheit, die nach höheren Prinzipien handelt, ist tatsächlich besser als eine andere. Wie sollten also alle Freiheiten die gleichen Rechte haben? Hat der Irrtum die gleichen Rechte wie die Wahrheit, das Laster wie die Tugend, die Unwissenheit wie das Wissen? Und beanspruchen heute nicht alle unsere Kenntnisse gleichmäßig, die moralischen sowohl wie die physischen, die wissenschaftliche Sicherheit? Wenn die Wahrheit den Irrtum dulden soll, so kann sie das nur für einige Zeit, während einer diesem gewährten Frist, sich zu unterrichten und zu verbessern. Im ganzen genommen ist das Prinzip der Toleranz ein schlecht angebrachter Begriff, der Ausdruck einer verächtlichen Nachgiebigkeit, die innere Ablehnung dessen, was man zuzugestehen scheint. Man sieht nicht, wie die Toleranz zu rechtfertigen oder auch nur erträglich wäre, wenn man in allen Dingen keinen anderen Standpunkt annehmen wollte, als den der positiven Wissenschaft.

Aber die Religion ist gerade die Forderung des Standpunktes des Gefühls und Glaubens neben dem Standpunkt der Wissenschaft. Für sie bemißt sich der Wert der Freiheiten nicht nach der Menge der wissenschaftlichen Kenntnisse, deren sie sich rühmen. Die Individualität als solche,

die des Unwissenden wie die des Gelehrten, die des Verbrechers wie die des ehrlichen Mannes hat einen eigenen Wert. Eine Welt, in der die Persönlichkeit, die Freiheit zu irren und zu fehlen, die Verschiedenheit und die Harmonie herrscht, ist für den religiösen Menschen besser, schöner und der göttlichen Vollkommenheit entsprechender, als eine Welt, in der alles nur die mechanische Anwendung einer einzigen und unbeweglichen Formel wäre. Die einzige Art für das Endliche, das Unendliche nachzuahmen, ist, sich ins Unendliche zu vervielfältigen.

Darum schätzt der religiöse Mensch in dem, was er bei anderen Menschen findet, hauptsächlich nicht die Punkte, in denen diese ihm gleichen, sondern die, in denen sie sich von ihm unterscheiden. Er duldet diese Unterschiede nicht nur; sie sind in seinen Augen Teile der allgemeinen Harmonie; sie sind das Wesen der anderen Menschen; und eben dadurch sind sie die Bedingung der Entwicklung seiner eigenen Persönlichkeit.

„Betrachtet die Vögel unserer Wälder," sagt der Schuhmacher Jakob Böhme, „sie loben Gott, jeder auf seine Weise in allen Tönen und allen Arten. Sehen wir, daß Gott durch diese Verschiedenheit beleidigt wäre und daß er diese verschiedenartigen Stimmen schweigen hieße? Jede Form des Seins ist dem unendlichen Wesen lieb."

Die Religion gebietet uns, die anderen zu lieben und sie um ihrer selbst willen zu lieben. Kühner als die Philosophie, macht sie aus der Liebe eine Pflicht, die vorzüglichste Pflicht. Denn sie befiehlt den Menschen, sich in Gott zu lieben, das heißt zur gemeinsamen Quelle des Seins und der Liebe zu steigen. Es ist natürlich, daß wir uns lieben, wenn wir Brüder sind.

* * *

Trotz ihrer Beziehungen sind Wissenschaft und Religion verschieden und sollen es bleiben. Wenn es keine andere

Art gäbe, zwischen den Dingen eine vernünftige Ordnung herzustellen, als daß man das Verschiedene auf eins zurückführt, sei es durch Assimilierung, sei es durch Ausschaltung, so wäre das Schicksal der Religion zweifelhaft. Aber die Konflikte, die die Gegensätze mit sich bringen, lassen im Leben andere Lösungen zu als in der Wissenschaft oder in der Dialektik. Wenn zwei Kräfte, die beide mit Lebenskraft und Fruchtbarkeit begabt sind, miteinander kämpfen, so entwickeln sie sich und wachsen gerade durch ihren Streit. Und da der Wert und die Unzerstörbarkeit beider immer mehr hervortreten, bemüht sich die Vernunft, sie im Verlauf ihrer Kämpfe einander zu nähern und aus ihrer Vereinigung ein reicheres und harmonischeres Wesen zu bilden, als jedes von ihnen allein genommen.

So ist es mit der Religion und der Wissenschaft. Der Kampf stählt die eine wie die andere; und wenn die Vernunft vorherrscht, so wird aus ihren verschiedenen Prinzipien, die gleichzeitig weiter, stärker und geschmeidiger geworden sind, eine immer ausgedehntere, reichere, tiefere, freiere, schönere und verständlichere Lebensform hervorgehen. Aber diese beiden selbständigen Mächte können dem Frieden, dem Einklang und der Harmonie nur zusteuern, ohne je das Ziel zu erreichen; denn das ist das Los der Menschheit.

Namen- und Sachregister.

Absolutes (Spencer) 81.
Agnostizismus (Spencer) 106.
Alchimisten 12.
Anaxagoras 2.
Anaximander 123.
Aufklärungsphilosophie 23.
Augustinus 207, 266, 306, 338.
Aristoteles 3, 4, 137, 235, 238, 258, 259, 365.

Bacon 13.
Baconsche Philosophie 219.
Bankerott der Wissenschaft 231.
Bergson 243.
Biologie 38f. 239.
Blondel, M. 261.
Böhme, Jakob 367.
Bonnier 242.
Bréal 260.
Bruno 12.
Butler 24.

Campanella 12.
Cartesianismus 14.
Chateaubriand 28, 29.
Christentum 8.
Comte, August 36ff., 109.
Condorcet 23.
Cusa, Nikolaus von 12.

Darwin 115, 130, 143.
Deismus 18, 27.
Deisten 17.
Descartes 13, 14, 137, 150, 180, 211, 252, 260.
Dogmatische Auffassung der Wissenschaft 213.
Dogmen 173, 174.
Doppelbild (Spencer) 85.
Draper 112.
Dualismus (Haeckel) 153.
— (Ritschl) 195.
Du Bois-Reymond 118, 123, 215.
Duhem 219, 238. 257.
Dynamik 41.

Eklektizismus (Haeckel) 143.
Ekstase 161.
Empedokles 123.
Empirismus, Radikaler 280.
Energetik 237.
Entwicklungslehre (Haeckel) 115.
Erasmus 12.
Erfahrung, Religiöse 281.
Eriugena, Skotus 9.

Feld des Bewußtseins 280, 300.
Fetischdienst (Comte) 53.
Fichte 355.
Flournoy 309.

Galilei 13.
Goethe 70, 115, 123, 130, 141, 143, 187, 205, 266, 289, 346, 355.
Goguel 198.

Grenzen der Wissenschaft 213ff.
Griechisches Altertum 1.

Haeckel 111ff.
Halluzination 281.
Hamilton 81.
Hegel 22, 137.
Heilung durch den Glauben 297.
Helmholtz 130.
Helvetius 23.
Heraclit 360.
Herrmann, Wilhelm 198, 200, 207.
Heroenkultus (Comte) 57.
Hoeffding 98, 257, 313.
Holbach 23.
Hugo, Victor 346.
Hume, David 24, 157, 181.
Hutcheson 24.

James, William 102, 253, 279ff.
Johannes 191.

Kant 20, 21, 103, 123, 137, 169, 175, 354, 358.
Kausalitätsprinzip (Hume) 157.
Kleanthes 4.
Kritische Auffassung der Wissenschaft 213.

Laplace 130.
Lamarck 115, 130.
La Mettrie 23.
Leibniz 17, 137, 267, 291.
Le Roy 219, 257, 265, 267.
Liebe (Comte) 52.
Locke 12, 299.
Lodge, Oliver 235.
Luther 12, 207, 306.

Malebranche 17.
Mansel 81.
Mayer 130.
Mechanische Philosophie 236.
Menander 340.
Menschheit (Comte) 45, 49ff.
Menschliche Tätigkeit 255.
Milhaud 257.
Mittelalter 7.
Monismus (Haeckel) 115f., 126f., 135f.
Moralphilosophie 24.
Mories 95.
Myers 291, 292.
Mystiker 11.
Mystizismus 189.

Naturalistische Richtung 317.
Naturwissenschaftliche Philosophie (Haeckel) 115.
Neuplatonismus 6.
Newton 123.
Newtonsches Gesetz 236.
Normative Wissenschaft 244.
Novalis 30.

Objektivismus (Spencer) 107.
Ontologie 10, 158.
Ontologismus 171.
Optimismus (James) 282.
Organisation der Wissenschaften 45.
Otto, Rud. 243.

Pantheismus 123, 262.
Pascal 18, 70, 149, 165, 166, 135, 306, 338.
Paulus 207, 283, 306.
Pessimismus (James) 282.
Pfleiderer 208.
Pflicht 175, 342.
Plato 3, 5, 258, 342.
Poincaré, Henri 222, 257.
—, Lucien 236.
Positivismus (Comte) 37f., 65.
Pragmatismus 252, 275.
Protagoras 2, 183.

Protestantismus 203.
Psychologische Erklärung der religiösen Erscheinungen 157.
Psychologismus 155, 178.

Rationalismus 16 ff.
Reformation 200.
Religiöser Geist 328.
Renaissance 11.
Ribot 162.
Riten 161.
Ritschl 195 ff.
Romantik 29. 199.
Rousseau 24 ff.

Sabatier, Armand 235.
—, Auguste 201, 207.
Schiller, Friedr. 131, 357.
—, T. C. S. 253.
Schleiermacher 31, 32, 197.
Scholastik 9, 11, 179, 219, 233.
Schlußbetrachtung 317.
Seneca 185.
Shaftesbury 24.
Shakespeare 108.
Sham emotion 310.
Skotus Eriugena 9.
Smith, Adam 24.
Solidarität (Haeckel) 147.
Soziologie 40.
Soziologische Erklärung der religiösen Erscheinung 167.
Soziologismus 155, 178.
Spencer, Herbert 75 ff.
Spinoza 16, 119, 123, 143.
Spiritualistische Richtung 317.
Statik 41.
Stephen, Leslie 102.
Stoiker 138.
Subjektivismus 208.
Subliminales Ich 291.
Suggestion (James) 289.
Systematisation der Wissenschaften 335.

Tätigkeit 262, 273.
Teleologie 243.
Therese, heilige 161.
Thomas, heiliger 266.
Toleranz 366.
Transzendenz 185.
Tyrrell 265.

Unerkennbare (Spencer) 77, 86, 101.
Unterbewußtsein 291.

Vaux, Clotilde de 56, 60, 64, 66.
Vigny, Alfred de 60.
Vinci, Leonardo da 13.
Vinet 200.

Welträtsel (Haeckel) 112 ff., 129.
Wiedergeburt (James) 285.
Wissenschaftlicher Geist 322.

Xenophanes 2, 161.

Zweckmäßigkeit (Haeckel) 137.

Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Die philosoph. Grundlagen der Wissenschaften. Vorlesungen gehalten an der Universität Berlin von Prof. Dr. B. Weinstein. [XIV u. 543 S.] 8. 1906. In Leinw. geb. ℳ 9.—

Das Buch enthält eine Auseinandersetzung über die Grundlagen der Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften. Der Ableitung eines Systems der Grundlagen geht die Untersuchung über ihren Inhalt voraus und folgt eine Darlegung der psychischen Tätigkeiten, welche für die Ermittelung der Grundlagen maßgebend sind. Bei der Auseinandersetzung der Beziehungen unserer Wahrnehmungen zur Außen- und Innenwelt kommen insbesondere physiologische und psychologische Verhältnisse zur Sprache. Hierauf werden die Hauptgrundlagen vom Standpunkte der Erfahrung und der Metaphysik einer genaueren Zergliederung und Untersuchung unterzogen: der Begriff der Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Substanzialität und Ursächlichkeit sowie das Wesen von Zeit, Raum, Substanz und Ursache. Den Schluß bildet die Behandlung derjenigen Grundlagen, die der Welterhaltung und Weltentwicklung dienen, sowie der Grundlagen, aus denen Erklärungen der Natur- und Lebenserscheinungen fließen.

Einleitung in die Philosophie. Von Dr. Hans Cornelius, Professor an der Universität München. [XIV u. 357 S.] gr. 8. 1902. Geh. ℳ 4.80, in Leinw. geb. ℳ 5.60.

„Es kann nicht die Aufgabe einer Rezension dieses bedeutenden und inhaltsschweren Buches an dieser Stelle sein, alle philosophischen Wege aufzuzeigen, die der Verfasser mit großer Sorgfalt und wissenschaftlicher Gewissenhaftigkeit durchgeht. Der Umstand jedoch, daß das Buch sich nicht ins einzelne der Fachwissenschaft und Fachpolemik verliert, sondern in einer in Ansehung des Gegenstandes leicht verständlichen Sprache und zugleich in liebenswürdiger Weise, die hier und da auch die Wiederholung dem rekapitulationsbedürftigen Leser zuliebe nicht scheut, seine Themata abhandelt, berechtigt zu der lebhaften Mahnung an alle irgendwie philosophisch Interessierten, nicht daran vorüberzugehen."

(Theologischer Literaturbericht.)

Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. Von Dr. Joseph Petzoldt, Oberlehrer am Gymnasium zu Spandau. Erster Band: Die Bestimmtheit der Seele. [XIV u. 356 S.] gr. 8. 1899. Geh. ℳ 8.—. Zweiter Band: Auf dem Wege zum Dauernden. [VIII u. 342 S.] gr. 8. 1904. Geh. ℳ 8.—

Das Buch bietet eine Einführung in den Anschauungskreis, als dessen hauptsächlichste Vertreter Richard Avenarius und Ernst Mach zu gelten haben. Ihre Philosophie, insbesondere die schwer verständliche Kritik der reinen Erfahrung von Avenarius, leicht zugänglich zu machen, ist eine der Hauptaufgaben des Werkes. Es gewinnt aber auch durch die eingehende Begründung und Anwendung der beiden Prinzipien der Eindeutigkeit und der Tendenz zur Stabilität die Mittel zur Beurteilung, Um- und Weiterbildung jener Philosophie.

Einleitung in die Psychologie der Gegenwart. Von Guido Villa, Professor an der Universität Pavia. Nach einer Neubearbeitung der ursprünglichen Ausgabe aus dem Italienischen übersetzt von Chr. D. Pflaum. [XII u. 484 S.] gr. 8. 1902. Geh. ℳ 10.—, in Leinwand geb. ℳ 12.—

„Das Buch wird im ganzen seiner Aufgabe, eine historisch-kritische Einleitung in die Psychologie der Gegenwart zu geben, gerecht.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

In der Behandlung der Streitfragen versteht es der Verfasser, die verschiedenen Richtungen in sachlicher Beurteilung zu würdigen. In einem Buche, das in die Gegenwart einführt, muß es besonders schwer halten, immer objektiv zu bleiben. Der leidenschaftslose, sachliche Standpunkt, den Villa einnimmt, ist erfreulich. Der Stil und die Übersetzung des Buches sind derart, daß sich das Werk leicht und angenehm liest."
(Literarisches Zentralblatt für Deutschland.)

Der Wille. Versuch einer psychologischen Analyse von Else Wentscher. [X u. 189 S.] gr. 8. 1910. Geheftet ℳ 2.40, in Leinwand geb. ℳ 2.80.

Gibt auf Grund einer die Resultate der modernsten wissenschaftlichen Untersuchung berücksichtigenden, dabei aber für jeden verständlichen Analyse der Willensvorgänge eine gründliche Einführung in die Probleme des Willens und der Willensfreiheit unter besonderer Berücksichtigung der für die Entwicklung einer gefestigten Persönlichkeit durch Erziehung und Selbsterziehung wichtigen Seiten.

Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Von Dr. Hans Cornelius, Professor an der Universität München. [XV u. 445 S.] gr. 8. 1897. Geh. ℳ. 10.—

„Zu den an erster Stelle stehenden Leistungen der psychologischen Wissenschaft, auf welche diese Namen hinweisen, gehört auch das vorliegende Werk ... An neuen ‚Psychologien' war in den letzten Jahren gewiß kein Mangel, die aber großenteils sich mehr als Zusammenfassungen bereits bekannter Tatsachen und Standpunkte, denn als selbständige Darstellungen zu erkennen gaben, und vielfach die eigentlich wichtigen, prinzipiellen Fragen der Psychologie hinter Einzelheiten zurücktreten ließen. Im Gegensatz hierzu sucht das vorliegende Werk überall gerade diese prinzipiellen Fragen der Psychologie zu beantworten und weiß, bei strikter Wahrnehmung der empirischen Methode, den Mechanismus der Bewußtseinsvorgänge in überzeugender Klarheit von den elementarsten bis zu den kompliziertesten Prozessen auf Grund einer Reihe wesentlich neuer Gesichtspunkte und Betrachtungsweisen vor uns zu entwickeln." (Allgemeine Zeitung.)

Einleitung in die Erkenntnistheorie für Naturwissenschaftler. Von Dr. Hans Cornelius, Professor an der Universität München. [ca. 20 Bogen.] gr. 8. In Leinw. geb. [In Vorb.]

Ethik als Kulturphilosophie. Von Dr. Paul Bergemann, Leiter der Höheren Mädchenschule zu Striegau. [VIII u. 640 S.] gr. 8. 1904. Geh. ℳ. 12.—, in Halbfranz geb. ℳ 14.—

Die „Ethik als Kulturphilosophie" will den Beweis erbringen, daß die Aufgabe des Erziehers in der Tat keine andere sein kann als die, den Zögling zum Kulturarbeiter heranzubilden; daß, mit anderen Worten, die Kultur wirklich das menschlich Höchste sei. Der erste Teil des Werkes gewährt demgemäß, nachdem in der Einleitung vom sittlichen Bewußtsein im allgemeinen, von den Aufgaben, Quellen und Methoden der Ethik gehandelt worden ist, einen Überblick über die „Entwicklung des sittlichen Bewußtseins in Geschichte und Tat der Menschheit", die Entwicklung der sittlichen Tatsachen und Anschauungen von der grauen Vorzeit bis zur Gegenwart. Der zweite Teil enthält alsdann eine Darlegung der „ethischen Prinzipienfragen", die sich stützt auf Biologie, Anthropologie und Soziologie, und zieht fernerhin die „praktischen Konsequenzen" aus dem gesamten beigebrachten Material, stellt die für unser Handeln sich ergebenden Maximen, die sittlichen Normen oder Forderungen fest, im allgemeinen wie im besonderen, im Hinblick auf das private und das öffentliche Leben.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Die materialistische Epoche des neunzehnten Jahrhunderts und die phänomenologisch-monistische Bewegung der Gegenwart. Von Dr. P. Volkmann, Professor an der Universität Königsberg i. Pr. [30 S.] gr. 8. 1909. Geh. *M.* 1.—

Die Rede nimmt Stellung zu einer Reihe aktueller Fragen; von besonderem Interesse ist vielleicht als Beitrag zu einer Psychologie der Völker die Behandlung von Kant als Typus des deutschen Idealismus, von Laplace als Typus des französischen Materialismus. Wie man Frankreich als Wiege des Materialismus bezeichnen kann, wird man von einer Empfänglichkeit der germanischen Rasse für den Monismus sprechen können.

Fähigkeiten der Naturwissenschaften und Monismus der Gegenwart. Von Dr. P. Volkmann, Professor an der Universität Königsberg i. Pr. [38 S.] gr. 8. 1909. Geh. *M.* 1.—

Während der Verfasser in einer früheren Rede den naturwissenschaftlichen Monismus einer Betrachtung unterzogen hat, wendet er sich in dem vorliegenden Vortrage dem vulgären und philosophischen Monismus zu. Im besonderen finden sich behandelt: Die Rolle des entwicklungsgeschichtlichen Gedankens und der Formalismus im Monismus.

Die Grundsätze und das Wesen des Unendlichen in der Mathematik und Philosophie. Von Dr. Kurt Geißler in Lonay sur Morges (Schweiz). [VIII u. 417 S.] gr. 8. 1902. Geh. *M.* 14.—, in Halbfranz geb. *M.* 16.—

Das Werk will zuerst, mit den einfachsten Vorstellungen beginnend, die Widersprüche und Rätsel des Unendlichen in der niederen und höheren Mathematik (Parallelen, Paradoxon der Winkelflächen, Gerades und Krummes, Berührung, Harmonie, Grenzbegriffe, Maximum, Differentiale, Oskulation, Inflexion, Beschleunigung usw.) durch eine neue, ausführlich entwickelte Theorie von Weitenbehaftungen lösen, mit endlichen (sinnlich vorstellbaren) und unter- wie übersinnlich vorstellbaren anschaulichen Größen. Dann begründet es, nach einem Abriß der Geschichte des Unendlichen bis heute, die Stellung dieser Lehre innerhalb der Philosophie, die Beziehungen zur Lehre von den Empfindungen, das Sein der Mannigfaltigkeitsverhältnisse ohne und mit diesen Weitenbehaftungen, die einen weiteren Ausbau von Kants kritischer Zerlegung bedeuten, freilich ohne den Anspruch alleiniger Richtigkeit, sondern nur mit dem Streben nach Widerspruchslosigkeit und damit nach Möglichkeit. Alle Gebiete, die mit dem Unendlichen zu tun haben, werden herangezogen, und zum Schluß wird das Ganze aufgefaßt vom Standpunkte einer Metaphysik der Möglichkeiten.

Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Von Franz Cumont. Autoris. dtsche. Ausg. von Georg Gehrich. [XXIV u. 344 S.] gr. 8. 1910. Geh. *M.* 5.—, geb. *M.* 6.—

Das Werk behandelt die große Umwandlung, welche das religiöse Leben des Abendlandes während der römischen Kaiserzeit durch den wachsenden Einfluß der orientalischen Kulte erfuhr. Das I. Kapitel schildert in großen Zügen, wie sich die Überlegenheit des hellenisierten Orients seit dem Beginn unserer Zeitrechnung in Verfassung, Recht, Wirtschaft und Geistesleben des römischen Reiches immer mehr geltend macht, und bespricht die für die Geschichte der religiösen Verhältnisse jener Zeit in Betracht kommenden Quellen. Sodann wird gezeigt, warum die orientalischen Kulte sich so weit verbreitet haben. Nun folgt die Geschichte der einzelnen Fremdkulte und ihrer Einwanderung in das Abendland, und zwar in geographischer Anordnung. Ein weiteres Kapitel schildert die bedeutsame Rolle, welche

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Astrologie und Magie in dieser Zeit gespielt haben, und das Schlußkapitel greift auf die gewonnenen Ergebnisse zurück, um sie zu einem anschaulichen Gesamtbilde zu verweben. Die am Schlusse des Werkes zu einem Anhang vereinten Anmerkungen bringen die wissenschaftlichen Belege für die Einzelheiten der Darstellung und dienen zugleich zur Einführung in die bezügliche Literatur.

Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten. Von Professor Troels-Lund. Autorisierte, vom Verfasser durchgesehene Übersetzung von L. Bloch. 3. Auflage. [VII u. 270 S.] gr. 8. 1907. Geb. *M.* 5.—

„... Es ist eine wahre Lust, diesem kundigen und geistreichen Führer auf dem langen, aber nie ermüdenden Wege zu folgen, den er uns durch Asien, Afrika und Europa, durch Altertum und Mittelalter bis herab in die Neuzeit führt.... Es ist ein Werk aus einem Guß, in großen Zügen und ohne alle Kleinlichkeit geschrieben.... Wir möchten dem schönen, inhaltreichen und anregenden Buche einen recht großen Leserkreis nicht nur unter den zünftigen Gelehrten, sondern auch unter den gebildeten Laien wünschen. Es ist nicht nur eine geschichtliche, d. h. der Vergangenheit angehörige Frage, die darin erörtert wird, sondern auch eine solche, die jedem Denkenden auf den Fingern brennt. Und nicht immer wird über solche Dinge so kundig und so frei, so leidenschaftslos und doch mit solcher Wärme gesprochen und geschrieben, wie es hier geschieht....“

(Neue Jahrbücher für das klassische Altertum.)

Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Acht Vorträge. Von Dr. Alois Riehl, Professor an der Universität Berlin. 3., durchgesehene und verbesserte Auflage. [VI u. 274 S.] gr. 8. 1908. Geh. *M.* 3.—, in Leinwand geb. *M.* 3.60.

„Riehls Buch gehört zu denen, welche eine Empfehlung nicht mehr nötig haben. In meisterhafter Darstellung führt er uns auf historischem Wege zu dem Punkte philosophischer Entwicklung, den er als Höhepunkt ansieht: Kant. Aber die Philosophie darf auch bei Kant nicht stehen bleiben, denn die besonderen Probleme werden ihr von der forschenden Wissenschaft geliefert. Und diese exakte Wissenschaft beherbergt heute den philosophischen Geist. Rob. Mayer, Helmholtz, Hertz sind seine Vertreter, und das Energiegesetz ist ‚der größte Fortschritt der allgemeinen Wissenschaftslehre seit der Kritik der reinen Vernunft‘. Auf Grund solcher Anschauung rückt Riehl auch die Erörterung über naturwissenschaftlichen und philosophischen Monismus in den Mittelpunkt.“

(Straßburger Post.)

Jesus im Urteil der Jahrhunderte. Die bedeutendsten Auffassungen Jesu in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst bis zur Gegenwart. Von Lic. theol. Gustav Pfannmüller. [VI u. 578 S.] 8. 1908. Mit Buchschmuck und 15 Kunstbeilagen. In Leinwand geb. *M.* 5.—

„... So nahe liegt es, sich anschaulich vorzuführen, wie die Zeiten sich wandeln in ihrem Urteil von dem Höchsten, was sie kennen, wie sie ihr Suchen und ihren Kampf in diese Person hineinlegen und aus ihm Antwort und Hilfe suchen, wie er ihnen ihr Bestes legitimiert und ihre Schwächen richtet, und wie sie ihm die höchsten Namen geben, die sie haben. Es ist ein weiter Weg von den Aposteln bis Naumann und Frenssen, und wo Menschen Großes auf diesem Wege von Jesus gesagt haben, da ist in diesem Buch ein Stück davon zu finden, nüchterne Kritik, inbrünstige Mystik, hochgespannte Spekulation und tatkräftige Nachfolge, zarte Innigkeit und männlicher Trotz.“ **(Das literar. Echo.)**

VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN

DIE KULTUR DER GEGENWART

IHRE ENTWICKLUNG UND IHRE ZIELE

HERAUSGEGEBEN VON PROFESSOR PAUL HINNEBERG

In 4 Teilen. Lex.-8. Jeder Teil zerfällt in einzelne inhaltlich vollständig in sich abgeschlossene und einzeln käufliche Bände (Abteilungen).

Teil I: **Die geisteswissenschaftlichen Kulturgebiete.** I. Hälfte. Religion und Philosophie, Literatur, Musik und Kunst (mit vorangehender Einleitung zu dem Gesamtwerk).

Teil II: **Die geisteswissenschaftlichen Kulturgebiete.** 2. Hälfte. Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft.

Teil III: **Die naturwissenschaftlichen Kulturgebiete.** Mathematik, Anorganische und organische Naturwissenschaften, Medizin.

Teil IV: **Die technischen Kulturgebiete.** Bautechnik, Maschinentechnik, industrielle Technik, Landwirtschaftliche Technik, Handels- und Verkehrstechnik.

Die „Kultur der Gegenwart" soll **eine systematisch aufgebaute, geschichtlich begründete Gesamtdarstellung** unserer heutigen Kultur darbieten, indem sie die Fundamentalergebnisse der einzelnen Kulturgebiete nach ihrer Bedeutung für die gesamte Kultur der Gegenwart und für deren Weiterentwicklung in großen Zügen zur Darstellung bringt. Das Werk vereinigt eine **Zahl erster Namen aus allen Gebieten der Wissenschaft und Praxis** und bietet Darstellungen der einzelnen Gebiete jeweils aus der Feder des dazu Berufensten **in gemeinverständlicher, künstlerisch gewählter Sprache auf knappstem Raume.**

„... Wenden wir aber unseren Blick zu den einzelnen Leistungen, die hier in reichlichster Fülle geboten sind, dann wissen wir in der Tat nicht, was wir herausgreifen und nennen sollen. Aus jedem der angedeuteten Gebiete hat ja ein Meister seines Faches das Wichtigste kurz und übersichtlich gegeben, bald aus seiner Geschichte das Wesen des behandelten Gegenstandes erläuternd, bald ihn in mehr prinzipieller und schematischer Form vor dem Leser ausbreitend. Abgesehen von dem Wert der hervorragenden Einzelleistungen erhält das ganze Unternehmen, zu dem es gehört, seinen besonderen Wert dadurch, daß es versucht, unser Wissen und Können zu einer möglichst systematischen Einheit zu verarbeiten. Damit wird es einem gebieterischen Bedürfnis unserer aus der seelischen Zerklüftung zur Einheit strebenden Zeit gerecht und steht so da als ein bedeutsames Zeichen der Zeit." (Deutsche Zeitung.)

Probeheft und Sonder-Prospekte über die einzelnen Abteilungen (mit Auszug aus dem Vorwort des Herausgebers, der Inhaltsübersicht des Gesamtwerkes, dem Autoren-Verzeichnis und mit Probestücken aus dem Werke) werden auf Wunsch umsonst und postfrei vom Verlag versandt.

DIE KULTUR DER GEGENWART

Von Teil I und II sind erschienen:

Die allgemeinen Grundlagen der Kultur der Gegenwart. (I, 1.) Bearbeitet von W. Lexis, Fr. Paulsen, G. Schöppa, A. Matthias, H. Gaudig, G. Kerschensteiner, W. v. Dyck, L. Pallat, K. Kraepelin, J. Lessing, O. N. Witt, G. Göhler, P. Schlenther, K. Bücher, R. Pietschmann, F. Milkau, H. Diels. [XV u. 671 S.] Lex.-8. 1906. Geh. ℳ 16.—, in Leinwand geb. ℳ 18.—

Die orientalischen Religionen. (I, 3, 1.) Bearbeitet von Edv. Lehmann, A. Erman, C. Bezold, H. Oldenberg, J. Goldziher, A. Grünwedel, J. J. M. de Groot, K. Florenz, H. Haas. [VII u. 267 S.] Lex.-8. 1906. Geh. ℳ 7.—, in Leinwand geb. ℳ 9.—

Geschichte der christlichen Religion. Mit Einleitung: Die israelitisch-jüdische Religion. (I, 4, 1.) Bearbeitet von J. Wellhausen, A. Jülicher, A. Harnack, N. Bonwetsch, K. Müller, A. Ehrhard, E. Troeltsch. 2. stark vermehrte und verbesserte Auflage. [X u. 792 S.] Lex.-8. 1909. Geh. ℳ 18.—, in Leinwand geb. ℳ 20.—

Systematische christliche Religion. (I, 4, II.) Bearbeitet von E. Troeltsch, J. Pohle, J. Mausbach, C. Krieg, W. Herrmann, R. Seeberg, W. Faber, H. J. Holtzmann. 2. verbesserte Auflage. [VIII u. 279 S.] Lex.-8. 1909. Geh. ℳ 6.60, in Leinwand geb. ℳ 8.—

Allgemeine Geschichte der Philosophie. (I, 5.) Bearbeitet von W. Wundt, H. Oldenberg, J. Goldziher, W. Grube, T. Inouye, H. v. Arnim, Cl. Baeumker, W. Windelband. [VIII u. 572 S.] Lex.-8. 1909. Geh. ℳ 12.—, in Leinwand geb. ℳ 14.—

Systematische Philosophie. (I, 6.) Bearbeitet von W. Dilthey, A. Riehl, W. Wundt, W. Ostwald, H. Ebbinghaus, R. Eucken, Fr. Paulsen, W. Münch, Th. Lipps. 2. Auflage. [X u. 435 S.] Lex.-8. 1908. Geh. ℳ 10.—, in Leinwand geb. ℳ 12.—

Die orientalischen Literaturen. (I, 7.) Bearbeitet von E. Schmidt, A. Erman, C. Bezold, H. Gunkel, Th. Nöldeke, M. J. de Goeje, R. Pischel, K. Geldner, P. Horn, F. N. Finck, W. Grube, K. Florenz. [IX u. 419 S.] Lex.-8. 1906. Geh. ℳ 10.—, in Leinwand geb. ℳ 12.—

Die griechische und lateinische Literatur und Sprache. (I. 8.) Bearbeitet von: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, K. Krumbacher, J. Wackernagel, Fr. Leo, E. Norden, F. Skutsch. 2. Aufl. Geh. ℳ 10.—, in Leinwand geb. ℳ 12.—

Die osteuropäischen Literaturen und die slawischen Sprachen. (I, 9.) Bearbeitet von A. Bezzenberger, A. Brückner, V. v. Jagić, J. Máchal, M. Murko, F. Riedl, E. Setälä, G. Suits, A. Thumb, A. Wesselovsky, E. Wolter. [VIII u. 396 S.] 1908. Geh. ℳ 10.—, in Leinwand geb. ℳ 12.—

Die romanischen Literaturen und Sprachen. Mit Einschluß des Keltischen. (I, 11, 1.) Bearbeitet von H. Zimmer, K. Meyer, L. Chr. Stern, H. Morf, W. Meyer-Lübcke. [VII u. 499 S.] 1909. Geh. ℳ 12.—, in Leinwand geb. ℳ 14.—

Staat und Gesellschaft der neueren Zeit (bis zur französischen Revolution). (II, 5, 1.) Bearbeitet von F. v. Bezold, E. Gothein, R. Koser. [VI u. 349 S.] Lex.-8. 1908. Geh. ℳ 9.—, in Leinwand geb. ℳ 11.—

Systematische Rechtswissenschaft. (II, 8.) Bearbeitet von R. Stammler, R. Sohm, K. Gareis, V. Ehrenberg, L. v. Bar, L. v. Seuffert, F. v. Liszt, W. Kahl, P. Laband, G. Anschütz, E. Bernatzik, F. v. Martitz. [X, LX u. 526 S.] Lex.-8. 1906. Geh. ℳ 14.—, in Leinwand geb. ℳ 16.—

Allgemeine Volkswirtschaftslehre. (II. 10. 1.) Von W. Lexis. [VI u. 259 S.] Lex. 8. 1910. Geh. ℳ 7.—, in Leinwand geb. ℳ 9.—

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

RETURN TO ⟶ **CIRCULATION DEPARTMENT**
202 Main Library

LOAN PERIOD 1 **HOME USE**	2	3
4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS

Renewals and Recharges may be made 4 days prior to the due date.

Books may be Renewed by calling 642-3405

DUE AS STAMPED BELOW

JUL 02 1993

SEP - 2 1993
AUTO DISC.

JUN 9 1993
CIRCULATION

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
BERKELEY, CA 94720

FORM NO. DD6

YB 23768

U. C. BERKELEY LIBRARIES

C042852990

B56
B63
Boutroux

207626